نقض ابن تيمية لمفهوم

العدم والملكة

فصول في نقد دعوى من استدل بالمنطق على نفي الصفات الإلهية



تأليف
أحمد عصام النجار

نقض ابن تيمية

لمفهوم العدم والملكة

القسم العلمي بمركز تبصير

نقض ابن تيمية لمفهوم العدم والملكة / تأليف: أحمد عصام النجار / ط١/ ٢٠٢٣م

٢٠٠ ص، ١٧× ٢٤ سم

الترقيم الدولي: ٤-٢-٨٦٤٩٠-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠٢٣/١٨٦٠

دار النشر: مركز تبصير لتقريب التراث والدراسات العلمية والترجمة

عنوان الكتاب: نقض ابن تيمية لمفهوم العدم والملكة

المؤلف: أحمد عصام النجار

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠٢٣م



العنوان: ٣ شارع مسجد الفرقان - القناطر الخيرية - القليوبية جمهورية مصر العربية

التليفون: ٠١٠١٩٧٥٧٠١٠ - ٠١١٠٢٢٦٠٠٢٠

website: http://tbseir.com- twitter: @tabseir- Fb: @tbseir
Email: tabseir@gmail.com

نقض ابن تيمية لمفهوم العدم والملكة

فصول في نقد دعوى من استدل بالمنطق

على نفي الصفات الإلهية

تأليف

أحمد عصام النجار



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله وأمينه على وحيه وخليله وصفوته من عباده نبينا وإمامنا وسيدنا محمد بن عبدالله، وعلى آله وأصحابه، ومن سلك سبيله، واهتدى بهداه إلى يوم الدين.

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، الحمد لله الذي ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٦٨ وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ ۝٦٩ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٧٠ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ۝٧١ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٧٢ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٣ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ۝٧٤ وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ فَعَلِمُوٓا۟ أَنَّ ٱلْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ۝٧٥﴾ [القصص: ٦٨-٧٥].

الحمد لله المنعوت بنعوت الكمال وصفات الجلال التي لا يماثله فيها شيء من الموجودات، وهو القدوس السلام المتنزه أن يماثله شيء في نعوت الكمال أو يلحقه شيء من الآفات.

الحمد لله الذي لا إله إلا هو، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

الحمد لله العلي الذي قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [الملك: ١٦]، ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨].

الحمد لله العلي الذي ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

وسلام الله على عباده الذين ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠].

قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان:٣٣].

❑ أما بعد:

فإن علماء السلف الصالح أئمة السنة لم يختلفوا في صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل أثبتوا لله ما أثبت في كتابه وسنة نبيه، ونفوا عنه ما نفىٰ في كتابه وسنة نبيه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، ومن ذلك علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ومباينته لخلقه، فأثبتوا ظواهر النصوص المرادة، سواء المعنىٰ الإفرادي أو المعنىٰ التركيبي، واستدلوا علىٰ ذلك بأدلة نقلية وعقلية، كما قال الإمام أحمد في سياق السبر في

أثناء مناظرة الجهمية: «**إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه؛ فقد كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه.**

وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا أيضًا كفرًا حين زعم أنه دخل في مكان وحُشٍّ قذرٍ رديء.

وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه، ثم لم يدخل فيهم؛ رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة»(١).

إذن؛ فإن قول أهل السنة هو أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مباين لخلقه، لم يخلق خلقه في نفسه المقدسة، فهو تعالىٰ مباين للعالَم، وهو ربنا الأعلىٰ علىٰ كل شيء.

ومسألة المباينة والمحايثة من أهم المسائل العقَدية، حيث ينازع المتكلمون المعاصرون فيها(٢)، ويبثون شبهات أساطينهم في أوساط طلبة العلم حيث يقولون: إن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه، أي أنه تعالىٰ لا مباين ولا محايث للعالم؛ لأن المباينة والمحايثة من قبيل تقابل العدم والملكة،

---

(١) «الرد علىٰ الجهمية والزنادقة» (ص: ١٥٥، ١٥٦) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفىٰ: ٢٤١هـ)، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ.

(٢) كما نازع فيها أسلافُهم أسلافنا الصالحين.

وهو نوع من أنواع التقابل في المنطق الأرسطي، وهو ما يشترط فيه قابلية المحل للملكة، ولما كان الله تعالىٰ -بحسبهم- منزَّهًا عن التحيِّز والحد = نُفيت القابلية، فكانت نتيجة تلك المقدمات أن الله تعالىٰ لا مباين للعالم ولا محايث له، حيث يقولون: «كان الله ولا مكان، وهو الآن علىٰ ما عليه كان»(١).

وادعىٰ بعضهم أن هذا النص من قول الرسول صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مع أن أئمة الحديث أنكروا هذه الزيادة التي وُضعت في أحاديث أُخَر منقولة عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ(٢).

وإن أنت فتحت كتابًا من كتب متكلمي عصرنا لما وجدت غير نفس الشبهات التي رددها أوَّلوهم منذ تسعة قرون(٣)، وكأن أحدًا لم ينازع فيها، بل كلها بفضل الله نُقضت من قبل علمائنا الكرام، ومنهم ابن تيمية شيخ الإسلام بحر المنقول والمعقول حقًّا، فجزاه الله عنا خير الجزاء.

---

(١) انظر: «الفرق بين الفرق» (ص: ٣٢١) عبدالقاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (٢/ ٢٧٢).

(٣) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص:٣٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٤م.

إن المنطق باعتباره: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر(١) = ما زال يدرس في العالم الإسلامي كما هو تقريبًا منذ قرون، وكأن نقدًا لم يُطرح له، فتجده حاضرًا في الأزهر وفي غالب الجامعات الإسلامية في غير بلد إسلامي، كما تجده حاضرًا في الحوزات العلمية الشيعية في إيران والعراق وغيرهما، فهو وإن كان فيه من الحق، ففيه من الباطل ما تسبب في فساد عقائد المسلمين بمختلف طوائفهم.

لهذا يقول شيخ الإسلام: «**تبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات**»(٢).

وهو كما قال -قدس الله روحه-: «**فإني كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد**»(٣).

---

(١) «المختصر في المنطق» (ص: ١) محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفى: ٨٠٣هـ).

(٢) «الرد على المنطقيين» (ص: ٤) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

والعبارة في كتاب الرد على المنطقيين تحرفت على ما يظهر مما أثبتناه إلى (تبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات)، وما أثبتناه هو ما أثبته السيوطي في مختصر الرد على المنطقيين: «جهد القريحة في تجريد النصيحة» (ص: ١٠).

(٣) «الرد على المنطقيين» (ص: ١).

وتلك المقدمات التي استخدمها الأشاعرة في نقد كلام أهل السنة في مباينة الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لخلقه لم تكن إلا نتاجًا للمنطق الأرسطي والفلسفة الأرسطية لا الكتاب والسنة، فقد استخدموا تقابل العدم والملكة من المنطق، واستخدموا تصور أرسطو للمكان والحيز الوجودي، ثم بنوا علىٰ ذلك أن الله تعالىٰ لما لم يكن قابلًا للتحيز؛ لأن الحيز كوعاء موجود في الخارج يحوز الأجسام ويحيط بها كما في فلسفة أرسطو(١)، قالوا: إذن فالله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه؛ لأن هذا عدم وملكة.

وكل ذلك يلزم منه أن الاعتقاد الصحيح -بحسبهم- لا يكون إلا بدارسة المنطق الأرسطي، فإن العامي من المسلمين إن سألته: هل الله تعالىٰ خارج العالم أم داخله؟ لن يجيبك فيقول بأن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه؛ لأن المباينة والمحايثة من قبيل تقابل العدم والملكة! وهذا الاستدلال البسيط يؤكد فطرية الاعتقاد السليم؛ ولهذا فإن السواد الأعظم من المسلمين علىٰ الاعتقاد السليم، إلا من تلوَّث بلوثة الكلام والفلسفة والمنطق الأرسطي.

ومن أشهر ما نقل في ذلك ما روي عن أبي جعفر الهمذاني مع إمام الحرمين «لما أخذ يقول علىٰ المنبر: كان الله ولا عرش، فقال: يا أستاذ، دَعْنا من ذكر العرش -يعني لأن ذلك إنما جاء في السَّمع- أخبِرنا عن هذه الضرورة التي

---

(١) وقد عرضت المذهب الصحيح في مصطلحات المكان والحيز والجهة في كتاب «نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية».

نجدُها في قلوبنا فإنه ما قال عارفٌ قطُّ: يا الله؛ إلا وجد من قلبه ضرورةً تطلبُ العلوَّ لا تلتفتُ يمنةً ولا يَسْرة، فكيف ندفعُ هذه الضرورة عن قلوبنا؟ قال: فلطَمَ أبو المعالي علىٰ رأسه وقال: حيَّرني الهمذاني، حيَّرني الهمذاني ونزل»(١).

ولذلك نقل الرازي -عفا الله عنه- قول أرسطو: «**من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية، فليستحدث لنفسه فطرة أخرىٰ**» ثم وافقه علىٰ ذلك، فقال: «**ومراده: أن الإنسان أَلِفَ أحكام الوهم والخيال، والمباحث الإلهية لا يوافقها أحكام الأوهام والخيالات. فلهذا السبب وجب علىٰ هذا الطالب استحداث فطرة أخرىٰ.**

فهذا جملة الكلام في بيان أن ادعاء البديهة في نفي موجود، لا يكون موجودًا داخل العالم ولا خارجه: قول باطل»(٢).

---

(١) «الانتصار لأهل الأثر» (ص: ٦٦) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفىٰ: ٧٢٨هـ)، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٥هـ.

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهيّ» (٢/ ٢٠) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، تحقيق: الدّكتور أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م - بيروت لبنان.

ويقول السنوسي في «شرح العقيدة الكبرىٰ»: «**أما العامة فأكثرهم ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء، ومخالطة أهل الخير، ويتحقق منهم اعتقاد التجسيم والجهة، وتأثير الطبيعة، وكون أفعال الله تعالىٰ معللة لغرض، وكون كلامه جَلَّ وَعَلَا حرفًا وصوتًا، ومرة يتكلم ومرة يسكت، كسائر البشر، ونحو ذلك من اعتقادات أهل الباطل، وبعض اعتقاداتهم أجمع العلماء علىٰ كفر معتقدها**»(١).

إذن فهم مناقضون لِما فطر الله عليه عباده، قال تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

وقال تعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾﴾ [الزخرف: ٢٧].

فكيف يكون الاعتقاد السليم الصحيح بمخالفة ما فطر الله عليه عباده؟ وهل كان السلف الصالح وصحابة رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مخالفين لفطرة الله أو استحدثوا فطرة لأنفسهم غير فطرة الله؟!

---

(١) «شرح العقيدة الكبرىٰ» (ص: ٦٢) أبو عبدالله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني (المتوفىٰ: ٨٩٥هـ)، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م.

وهل كان صحابة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو أحدًا من السلف الصالح دارسًا للمنطق الأرسطي وما فيه من أنواع التقابل وغير ذلك مما استند عليه الأشاعرة في تقريراتهم العقدية التي زعموا أنها ما كان عليه السلف الصالح وصحابة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟!

ولما كانت تلكم الشبهات حاضرةً منذ قرون في كتب المتكلمين والفلاسفة، تصدر لدراستها ونقدها الإمام ابن تيمية رحمة الله تعالىٰ عليه.

ولم يقتصر شيخ الإسلام علىٰ دراسة كتب المتكلمين من الصفاتية وكتب الفلاسفة المنتسبين للإسلام أمثال ابن سينا وابن رشد والفارابي وابن ملكا البغدادي وغيرهم، بل قد ذهب إلىٰ أبعد من ذلك، فاطلع علىٰ كتب أساطين الفلاسفة أمثال فيثاغورس وسقراط وأفلاطون، فقد أدرك شيخ الإسلام أن جُلَّ المادة الكلامية والفلسفية الداخلة في عقائد المتكلمين والفلاسفة لم تكن سوىٰ نتاجًا للفلسفة اليونانية، وبشكل خاص فلسفة أرسطو، والمشهور أنه أول من كتب في علم المنطق، ولقبت كتاباته في المنطق بـ«الأورجانون» «Οργανον”»، وهي كلمة تعني «الآلة» باللغة اليونانية؛ حيث اعتبر أرسطو أن المنطق هو آلة العلم.

بيد أنه نُقل عن أرسطو قوله: «**إنا ما ورثنا عمن تقدمنا في الأقيسة المنطقية إلا ضوابط غير مفصلة**»(١).

«لذا فإن الصورة الإجمالية للمنطق كانت موجودة، ولكن كما قال المحققون: إن أرسطو قد عهد شرح الموضوعات وتكميلها»(٢) أي قد يُقال: إن أرسطو أبو المنطق وإن كان مسبوقًا بكتابات متفرقة في نفس الفن من قبل الفلاسفة اليونان.

وبسبب سعة اطلاع ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ كتابات الفلاسفة اليونان كانت كتاباته شديدة الأهمية في بابها؛ لأن كتاباته رَحِمَهُ ٱللَّهُ أضحت مدرسة في المنطق؛ لذلك بُحِث في تأثر المنهجية التجريبية الحديثة بنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو، حتىٰ إن كتاب «الأورجانون الجديد» لفرانسيس بيكون يظهر أنه متأثر إلىٰ حد كبير بالنقد التيمي، وإن لم يكن هنالك دليلًا جازمًا علىٰ اطلاع فرانسيس بيكون نفسه علىٰ تراث ابن تيمية، إلا أن التشابه الكبير بين النقدين مثير للإعجاب؛ فالمنهج التجريبي الذي يبدأ من الجزئي إلىٰ الكلي هو من أهم ما يتسم به النقد التيمي للمنطق الأرسطي، كذلك تمامًا كان نقد جون ستيوارت مِل بعد ابن تيمية بقرون.

---

(١) «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» (ص: ١٦) مصطفىٰ طباطبائي، ترجمه من الفارسية إلىٰ العربية: عبدالرحيم البلوشي، دار ابن حزم، ١٤١٠هـ.

(٢) المرجع السابق.

ومن العجيب فعلًا تمسك الأشعرية المعاصرة بمنطق أرسطو وفلسفته بعد أكثر من ألفي عام من التنقيح والتصحيح الذي حدث علىٰ أيدي علماء وفلاسفة مسلمين ونصارىٰ، بل وما زالوا يدعون أن مراعاته تعصم الذهن! ففي القرون القليلة السابقة فقط نقد المنطق الأرسطي روجر بيكون، وفرانسيس بيكون، وجون لوك، وديفيد هيوم، وجون ستيورات مل، وهيجل، وبرتراند راسل وغيرهم الكثير من أعلام الفلسفة الغربية. بيد أن بعض الأشعرية المعاصرة استخدموا ذلك التأثر الغربي بالنقد التيمي للمنطق في العيب علىٰ شيخ الإسلام بدعوىٰ تأسيسه لمنهج الملاحدة الغرب! رغم أن هذه المنهجية التجريبية الحديثة كانت سببًا بفضل الله تعالىٰ في رخاء جمٍّ للبشر.

فبعدما تحرر العلماء من مناهج أرسطو التي اعتقد مريدوها أنها «عاصمة للذهن» -عند مراعاتها- تقدمت العلوم البشرية الطبيعية تقدمًا ننعم فيه نحن الآن، ومع ذلك لم تزل الأشعرية المعاصرة حبيسة لتلك المعتقدات الأرسطية، وما زالت الأشعرية تؤمن بناءً علىٰ تلك الآلة القانونية بأن الأجسام تتكون من جوهر فرد لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام ولا شكل له![1].

---

(١) انظر: «أبكار الأفكار في أصول الدين» (٣/ ٧٤) أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي (المتوفىٰ: ٦٣١هـ) تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

يقول برتراند راسل في خاتمة كلامه عن منطق أرسطو: «**وأختم القول بأن الآراء الأرسطية التي تناولناها في هذا الفصل: كلها خطأ، إذا استثنينا نظرية القياس الصوري، وهي نظرية لا أهمية لها؛ فكل من أراد اليوم أن يدرس المنطق، سيضيع وقته عبثًا إذا درس أرسطو أو أي تلميذ من تلاميذه**»(١).

ثم لما وفق الله شيخ الإسلام وأنعم عليه بنقد مثل تلك الشبهات، كان لزامًا علىٰ طلبة العلم تسهيل كلام العلماء -أمثال شيخ الإسلام- للناس، وهو المطلوب هنا.

وإن أكثر شبهة يستدل بها متكلمي عصرنا علىٰ بطلان مباينة الله جَلَّ وَعَلَا لخلقه، ويتذرعون بها في نفي مباينته ومحايثته للعالم علىٰ حد سواء = هي شبهة تقابل العدَم والمَلكة، وهو نوع من أنواع التقابل الأربعة في المنطق الأرسطي، والذي بيَّن شيخ الإسلام فساده، بل وفساد قسمة التقابل عند المناطقة، وسيأتي تعريف التقابل وتعريف العدم والملكة لاحقًا(٢).

---

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية» (١/ ٣١٨) برتراند راسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

(٢) وقد ذكرت أسهل الأوجه في الرد علىٰ هذا الاستدلال الفاسد في كتاب «نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية»، وفيه -أيضًا- تفصيل في الرد علىٰ رسالة «حسن المحاججة في أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» لأحد المتكلمين المعاصرين، والذي استخدم هذا الاستدلال ردًّا علىٰ أهل السنة القائلين بمباينة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للعالم، وبطبيعة الحال لم يتطرق صاحب الرسالة فيها علىٰ نقد شيخ الإسلام لتقابل العدم والملكة.
=

ولم يكن شيخ الإسلام منفردًا بالنقد للمنطق الأرسطي، فهو وإن كان من أكثر مَن فصَّل في النقد: قد سبقه إلىٰ بعض أوجه النقد الإجمالي الرازي وغيره، وفي مبحث التقابل ذاك تبيَّن لابن تيمية أن تقسيمهم له ليس إلا اصطلاح محض، وفي قسمتهم تداخل وأخطاء يمتنع معها محاكمة الحقائق إليها.

وقد تكلم شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية عن هذه الشبهة بتفصيل ممتع في «الرسالة التدمرية»، كما أشار إليها في غير موضع من كتبه، إلا أن «التدمرية» احتوت علىٰ أكبر قدر في نقد هذه الشبهة من كلام شيخ الإسلام ومصنفاته.

وقد كان جلُّ جوابه علىٰ هذه الشبهة -قدس الله روحه- في القاعدة السابعة من الأصل الأول في «الرسالة التدمرية»، وهذا الكتيب -بإذن الله- يهدف إلىٰ جمع كلام شيخ الإسلام -من «التدمرية» وغيرها- في الرد علىٰ هذه الشبهة مع شرح النصوص بالتفصيل، مع ذكر ما نقل عن الفلاسفة والمناطقة من النقد لهذه الشبهة كذلك.

والقاعدة السابعة هي تلك القاعدة الجليلة التي فيها من الفوائد الشيء الكثير، وفيها فصَّل شيخ الإسلام في الرد علىٰ شبهة تقابل العدم والملكة عند المناطقة والمتكلمين بصورة لم يفصِّل مثلها في كتبه الأخرىٰ، حتىٰ في كتبه

=

انظر: دفع الملاجحة بإحالة موجود لا داخل العالم ولا خارجه، من كتاب «الانتصار للتدمرية: تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها»، ماهر أمير عبدالكريم، مركز تفكر للبحوث والدراسات، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٩هـ ٢٠١٨م.

ورسائله التي خُصصت لنقد المنطق الأرسطي مثل «نقض المنطق» و«الرد علىٰ المنطقيين»، فكل الأوجه التي رد بها شيخ الإسلام علىٰ هذه الشبهة موجودة في تلك القاعدة -عدا وجه واحد في «الصفدية»-، وكل ما كتب في مؤلفاته الأخرىٰ هي تكرار لنفس تلك الأوجه.

وقبل ذلك لا بد من تعريف بعض المصطلحات الهامة التي سترد أثناء شرح كلام شيخ الإسلام؛ حتىٰ يكون القارئ علىٰ بينة منها ولو لم يكن دارسًا للمنطق والكلام والفلسفة؛ ولهذا خصصتُ الفصل الأول لشرح تلك المصطلحات، مثل التقابل والحدوث والإمكان والقِدم والوجوب وغير ذلك.

ثم الفصل الثاني في إيراد وبيان كلام شيخ الإسلام في نقد تلك الشبهة مع عرض شبهات المتكلمين واستدلالاتهم بتقابل العدم والملكة التي نتج عنها قولهم بأن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه! ثم الفصل الثالث في إشارات وتنبيهات ودفع لبعض الاعتراضات علىٰ نقد شيخ الإسلام للمنهج الأرسطي في هذا الباب.



الفصل الأول

المصطلحات الفلسفية والمنطقية

المتعلقة بالدراسة

ذكرتُ آنفًا أن هذا الكتاب يهدف إلىٰ رد شبهة العدم والملكة، وهو بحث منطقي فلسفي مليء بالاصطلاحات؛ ولذلك فإن بعض المصطلحات الهامة المتعلقة بالدراسة قد شرحتها مرةً في هذا الفصل، ثم نبهت عليها مرةً أخرىٰ بغير صورة في الفصل الثاني الذي هو شرح كلام شيخ الإسلام، حتىٰ نصل إلىٰ المطلوب إن شاء الله، ومع ذلك فإن الشرح هنا في غاية الاختصار، وإنما وضعت هذا الفصل لمن لم يدرس المنطق والفلسفة ابتداءً. ومن أهم المصطلحات ما يلي:

أولًا: المنطق الأرسطي وما يُكَنَّىٰ به:

يشير المناطقة المتأخرون إلىٰ منطق أرسطو بالمنطق التقليدي، وهو ذلك المنطق الذي هيمن علىٰ الجامعات والمدارس حتىٰ حل محله في القرن العشرين المنطق الحديث أو الرياضي، وأحيانًا يسمىٰ المنطق الأرسطي بالمنطق القياسي، أو منطق الحدود، وترجع أصوله إلىٰ أرسطو، وهو أحد أكبر فلاسفة القرن الرابع قبل الميلاد، لكنه بالطبع قد أُضيف إليه الكثير خلال الألفي عام[(١)].

(١) «دليل أوكسفورد في الفلسفة» (٢/ ١٤٣٩) تحرير: تِد هُندرتش، ترجمة: د. نجيب الحصادي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، الطبعة الأولىٰ: المنامة، ٢٠٢١م.

وانظر:

وفي كتب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين يُعرف المنطق عادة بأنه: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر(١).

ثانيًا: الموضوع والمحمول:

أما الموضوع فهو باصطلاح المناطقة: المُخبَر عنه، والمحمول هو: الخبر نفسه. كقولك: زيد قائم، فـ«زيد» موضوع، و«قائم» محمول.

=

T. Geach 'History of the Corruption of Logic' in Logic Matters (Oxford 1972).

N. Keynes Formal Logic 4th edn. (London 1906).

Lukasiewicz Aristotle's Syllogistic 2nd edn. (Oxford 1957).

N. Prior Formal Logic 2nd edn. (Oxford 1962) pt. 2 ch.6.

(١) انظر: «الإشارات والتنبيهات» (ص: ١١٧) أبو علي بن سينا، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، تحقيق: د. سليمان دنيا.

وانظر: «آثَار الشَّيخ العَلَّامَة عَبْد الرَّحمن بْن يحْيىٰ المُعَلِّمِي اليَماني» (٢٤/ ٤١٢) اعتنىٰ به: مجموعة من الباحثين، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٤هـ.

وانظر: «معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم» (ص: ١١٧) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفىٰ: ٩١١هـ)، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب - القاهرة، مصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

وانظر: «الرد علىٰ المنطقيين» (ص: ٣٧٤).

يقول الغزالي في مقدمات القياس: «**والقياس لا ينتظم إلا بمقدمتين، وكل مقدمة لا تنتظم إلا بمخبر عنه يسمىٰ موضوعًا، وخبر يسمىٰ محمولًا. وكل موضوع أو محمول يُذكر في قضية فهو لفظ، ويدل -لا محالة- علىٰ معنىٰ**»(١).

ثالثًا: الوجوب والإمكان والامتناع:

والأشياء تنقسم إلىٰ ثلاثة: واجبة الوجود، أو ممكنة الوجود، أو ممتنعة الوجود(٢)

أما **واجب الوجود** فهو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ(٣)، وهو الموجود الواجب لذاته؛ لأن الوجود الواجب يقال علىٰ الذي لا فاعل له، ولا يحتاج في وجوده إلىٰ غيره، ويقال علىٰ ما لا بداية لوجوده، ويقال علىٰ الشيء الذي يلزم أن يكون موجودًا ويمتنع انعدامه(٤)، وواجب الوجود هو «الذي متىٰ فرض معدومًا غير موجود لزم منه محال»(٥).

---

(١) «معيار العلم في فن المنطق» (ص: ٧١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفي: ٥٠٥هـ)، دار المنهاج، جدة - السعودية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٩م.

(٢) «شرح المصطلحات الفلسفية» (ص: ٣٨٧) مجمع البحوث الإسلاميّة في الآستانة الرّضوية، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ.

(٣) وذلك حسب استخدام المناطقة، وإلا فلا يسمىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إلا بما سمىٰ به نفسه تعالىٰ في القرآن الكريم والسنة النبوية.

(٤) انظر: «شرح المواقف للجرجاني» (٣/ ١٠٥).

(٥) «معيار العلم في فن المنطق» (ص: ٣٤٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفىٰ: ٥٠٥هـ) ، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

يقول الرازي: «**الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالىٰ، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه**»(١).

«ثم الواجب وجوده ينقسم إلىٰ ما هو واجب لذاته، وإلىٰ ما هو واجب لغيره لا لذاته.

أما الواجب لذاته فهوالذي فرْض عدمه محال لذاته، لا لفرض شيء آخر صار به محالًا فرض عدمه لأجله؛ وهو ذات الإله تقدس وتعالىٰ»(٢).

وواجب الوجود لا لذاته: هو الذي أضحىٰ واجبًا بسبب غيره، فالعالم واجب الوجود لا من ذاته، والوجوب للهِ من ذاته لا من غيره.

«وعلىٰ الجملة: كل ما حصل وجوده: فوجوده واجب بسبب وجود سببه لا محالة؛ فإنه ما دام ممكن الوجود لا يترجح وجوده علىٰ عدمه، ولما تساوىٰ الوجود والعدم بقي في العدم غير موجود، فقد صح وجوده لوجوب وجوده لمصادفة علته كمالًا ما به صار علة لوجوده»(٣).

---

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» (ص: ٩٣) فخر الدين الرازي (المتوفي: ٦٠٦هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة - مصر، ٢٠٢٢م.

(٢) «معيار العلم في فن المنطق» (ص: ٤٧٥) دار المنهاج.

(٣) المرجع السابق.

وعليه فإن واجب الوجود بغيره -كالعالَم- هو «ممكن الوجود بذاته»[(١)].

أما **ممكن الوجود** فهو الشيء الذي لا يمنع العقل وجوده، وقيل: هو الذي لو فرض وجوده أو عدمه لم يلزم منه محال[(٢)]. وقيل: هو ما تساوىٰ وجوده وعدمه، كصفة السمع بالإضافة إلىٰ الإنسان، يمكن أن يتصف الإنسان بالسمع، وممكن أن يكون أصمَّ، كذلك الوجود بالإضافة إلىٰ الإنسان، فالإنسان وجوده ممكن وعدمه ممكن.

والممكن يقال علىٰ الموجود المعتمِد في وجوده علىٰ غيره، ويقال علىٰ الموجود الذي كان لوجوده بداية، ويقال علىٰ الشيء الذي يقبل الوجود والعدم، ولا يمتنع انعدامه[(٣)].

أما **ممتنع الوجود** فهو الأمر الذي يحكم العقل باستحالة وجوده . وقيل: هو الذي لو فرض وجوده للزم منه المحال، وهو الأمر الذي لا يمكن وجوده وتحققه في الخارج، مثل أن يكون المثلث مربعًا، أو أن يكون الإنسان حيًّا وميتًا في نفس الوقت[(٤)].

---

(١) المرجع السابق (ص: ٤٧٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص: ٤٧٥).

(٣) انظر: «المباحث المشرقية» (١/ ٢٠٦) فخر الدين الرازي (المتوفي سنة ٦٠٦هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٤) انظر: «المعتبر في الحكمة» (٣/ ٢٢) أبو البركات بن ملكا البغدادي (المتوفىٰ:٥٤٧هـ)، منشورات جامعة أصفهان، الطبعة الثانية.

إذن فإن «الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه، فإذا قيل له: وما الممتنع؟ قال: ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده، وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر»(١).

ومع ذلك فإن تفسير مصطلح «واجب الوجود» يختلف فيه المتكلمون والفلاسفة، فدخل عليهم بسبب ذلك عدد من الإشكالات؛ لذلك يقول شيخ الإسلام عن هذا المصطلح: **«قلت: منشأ الضلال في هذا السوضع -كما تقدم التنبيه عليه- أن مسمىٰ «واجب الوجود» عبَّروا به عن عدة معانٍ.**

أحدها: الذي يكون موجودًا بنفسه، لا يفتقر إلىٰ مبدِع. وهذا هو الذي يدل عليه وجود الممكنات.

والثاني: الذي لا يكون له تعلُّق بغيره، ولا ملازمة بينه وبين غيره.

ونفيُ الصفات إنما يصح علىٰ هذا التفسير، لا علىٰ المعنىٰ الأول، وهم من أعظم الناس تناقضًا في هذا الباب؛ فإنهم يجعلون وجوده لا ينفك عن وجود معلوله، وهذا التعلُّق من لوازم وجوده، ثم مع هذا ينفون عنه الصفات لئلا يكون له تعلُّقٌ بغيره، ومعلوم أن استلزامه لصفاته أَوْلىٰ بالجواز من استلزامه لمفعولاته.

---

(١) «شرح المواقف للجرجاني» (٣/ ١٠٦).

الثالث: أن يراد بواجب الوجود ما لا يكون له محل يقوم به.

وعلىٰ هذا، فصفاته لا تسمىٰ واجبةَ الوجود بهذا الاعتبار، وتسمىٰ واجبةَ الوجود بالاعتبار الأول؛ وهو ما ليس له فاعل.

الرابع: أن يراد بواجب الوجود ما لا يكون ملازمًا لغيره، بحيث يكون كلٌّ منهما لازمًا وملزومًا.

وعلىٰ هذا، فإذا قيل بإثبات الذات والصفات لم يكن واحد منهما واجبَ الوجود، بل واجبُ الوجود مجموعهما، لكن واجب الوجود بهذا التفسير - وهو عدم التلازم من الطرفين- مما لا يقوم دليل علىٰ ثبوته، بل علىٰ نفيه، وكل العقلاء لا بُدَّ لهم من إثبات المعاني المتلازمة في واجب الوجود.

فلما دخل في اسم «واجب الوجود» هذا الاشتراك والتلبيس والاضطراب - عَظُمَ الخطأ والضلال في هذا الباب، ولهذا قال بعض الفضلاء: لما سمَّوا ربَّ العالمين واجبَ الوجود خرب العالم»(١).

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٩٤).

رابعًا: القِدم والحدوث:

أما الحدوث فهو وجود الشيء بعد أن لم يكن[(١)]، والحادث هو الموجود الذي يكون عدمه سابقًا عليه بالزمان[(٢)] والحادث مفتقر في وجوده إلىٰ غيره[(٣)].

أما القِدم فهو كون الشيء لا بداية لوجوده، والقديم في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين هو ما ليس له بداية في وجوده، أو الشيء الذي لا يفتقر إلىٰ آخر في وجوده[(٤)] وكثير من الفلاسفة والمتكلمين يقولون بأن القديم «هو الَّذي يكون علىٰ حالة واحدة لا يتغيَّر، ولا يستحيل، ولا يحدث له حال»[(٥)]، وهو كلام مجمل فاسد يعنون به نفي الأفعال الاختيارية لله تعالىٰ؛ لأن ما حل به الحوادث عندهم حادث وليس قديمًا؛ لأن كل متحرك يتحرك إلىٰ غاية فيلزم ثبوت محرِّك أول لا يتحرك هو غاية الغايات بحسب فلسفة أرسطو.

---

(١) «شرح المواقف للجرجاني» (٣/ ١٢٠).

(٢) «شرح المصطلحات الفلسفية» (ص: ٩١) مجمع البحوث الإسلاميّة في الآستانة الرّضوية، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ.

(٣) «حكمة العين للكاتبي» (ص: ١٦٤) شرح شمس الدين محمد بن مباركشاه البخاري، تصحيح: جعفر زاهدي، جامعة الفردوسي للمنشورات.

(٤) «شرح المصطلحات الفلسفية» (ص: ٢٧٩).

(٥) «شرح المصطلحات الفلسفية» (ص: ٢٨٠).

يقول الغزالي في تعريف القديم: «**أما القديم فهو اسم مشترك بين القديم بحسب الذات وبين القديم بحسب الزمان، فالذي بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده، وأما الذي بحسب الذات فهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلة هو به موجود**»(١).

وفي تعريف الحادث يقول: «**فالحادث بحسب الزمان هو الذي لزمان وجوده ابتداء، وبحسب الذات هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة. والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنىٰ الثاني قديم بالمعنىٰ الأول**»(٢).

فالعالم عند الفلاسفة قديم بالزمان حادث بالذات، ولا يخفىٰ علىٰ أحد فساد ذلك، فالشيء الممكن محدَث ضرورة، يقول شيخ الإسلام: «**فجمهور العقلاء من الأولين والآخرين أهل الملل قاطبة وأئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه يقولون: إن الإمكان والحدوث متلازمان، وخالف في ذلك ابن سينا وموافقوه فزعموا أن الممكن قد يكون قديمًا أزليًا واجبًا بغيره**»(٣).

خامسًا: الإمكان الذهني والخارجي:

والوجود إما ذهني وإما خارجي، أي أن الموجودات إما موجودة في الذهن فقط وإما في الواقع فقط، ومن الفلاسفة من أنكر الوجود الذهني أصلًا، بيد أنه قول فاسد بلا ريب.

---

(١) «معيار العلم في فن المنطق» (ص: ٣٣٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) «الصفدية» (٢/ ١٩٢).

أما الإمكان الذهني فهو عدم العلم بالامتناع، والإمكان الخارجي هو العلم بعدم الامتناع. فالأول أمر عدمي، والثاني أمر وجودي.

مثال الأول: تصوُّر جبل من ذهب، فهو غير معلوم الامتناع، أما الثاني فهو أن يُقال: مادة الذهب من الممكن وجود جبل منها بدليل كذا وكذا.

لذلك فإن الإمكان الخارجي يُعلم بأحد ثلاثة أمور: إما العلم بالوجود العيني في الخارج، أي في الواقع لا في الذهن، أو وجود النظير، أو وجود شيء هو أبعد منه. ومثال العلم بالوجود العيني هو أن نعلم بوجود جبل من ذهب فعلًا في أحد المناطق مثلًا.

لذلك فإن الإمكان الذهني لا يلزم منه ثبوت الإمكان الخارجي؛ لأن عدم العلم ليس علمًا بالعدم، فإن الإمكان الذهني هو «أن يعرض الشيء علىٰ الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول: يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أنَّ ذاك الشي ء قد يكون ممتنعًا في الخارج»(١).

إذن فإن «الإمكان الذهني أعمُّ من الإمكان الخارجيِّ»(٢).

---

(١) «موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب» (ص: ١١٢) فريد جبر - سميح دغيم - رفيق العجم - جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الأولىٰ - ١٩٩٦م.

(٢) «لوامع الأسرار = شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص: ١٦٣) قطب الدين محمد بن محمد الرازي (المتوفىٰ: ٧٦٦هـ)، منشورات كتب النجفي - قم، إيران.

سادسًا: تسلسل العلل.

علة الشيء هي: «ما يتوقف عليه ذلك الشيء»[١]، والتسلسل في الاصطلاح هو: «ترتيب أمور غير متناهية»[٢]، والتسلسل في العلل: إيقاف شيء علىٰ أمور غير متناهية[٣]، وهو ممتنع، أي محال.

قال صاحب «شرح المواقف»: «**المقصد الثامن التسلسل محال: وهو أن يستند الممكن في وجوده إلىٰ علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة إلىٰ علة أخرىٰ مؤثرة فيها وهلم جرًّا إلىٰ غير النهاية**»[٤].

سابعًا: الدور الممتنع:

والدَّوْر هو توقف الشيء علىٰ ما تُوقِّف عليه. والدور نوعان؛ أحدهما: الدور القَبْلي السبقي، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء. والآخر: الدور المعي

---

(١) «كتاب التعريفات» (ص: ١٥٤) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفىٰ: ٨١٦هـ)، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(٢) «كتاب التعريفات» (ص: ٥٧).

(٣) انظر: «موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب» (ص: ١٨٦).

(٤) «شرح المواقف» (٤/ ١٦٠).

الاقتراني، مثل أن يقال: لا يكون هذا إلا مع ذاك، لا قبله، ولا بعده، فهذا جائز، كما إذا قيل: لا تكون الأبوة إلا مع البنوة(١).

ثامنًا: القبول:

والقبول هو «عبارة عن إمكان اتِّصاف شيء بصفة لم تحصل له بعدُ، مع وجود حالة يحصل بها»(٢).

تاسعًا: التقابل:

التقابل أو المقابلة عند الفلاسفة هي «امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة»(٣)، والتقابل قسيم للتخالف، وكلًّا من التقابل

---

(١) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ٢٣٣) أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.

(٢) «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (٢/ ١٣٠١) محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الأولى - ١٩٩٦م.

(٣) «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (٢/ ١٦٢١).

والتخالف أقسام للتباين[١]، فالتخالف هو كالتباين بين العلم والقدرة، فالعلم مخالف للقدرة، ومع ذلك فصفة العلم ليست مقابلة لصفة القدرة. وعلىٰ العموم فإن التخالف والتقابل وما شابههم ليست إلا مصطلحات محضة يختلف فيها الفلاسفة والمتكلمون اختلافًا كبيرًا[٢].

يقول الرازي في تعريف المتقابلين: «**المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة**»[٣].

وأنواع التقابل في المنطق الأرسطي أربعة:

أولًا: تقابل التناقض، وهو السلب والإيجاب.

ثانيًا: تقابل التضاد.

ثالثًا: تقابل التضايف.

رابعًا: تقابل العدم والملكة.

وسيأتي بيان كل نوع من أنواع التقابل في الفصل الثاني إن شاء الله.

---

(١) انظر: «المنطق» (ص: ٥٢) محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم - إيران.

(٢) «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (١/ ١١٧).

(٣) «المباحث المشرقية» (١/ ١٨٩).

الفصل الثاني

شرح الشبهة

ونقد شيخ الإسلام لها

أسباب عسر القاعدة السابعة من «التدمرية»:

كما ذكرتُ آنفًا، فإن جُلَّ كلام شيخ الإسلام في نقد شبهة العدم والملكة كان حاضرًا في القاعدة السابعة في الأصل الأول من «الرسالة التدمرية»، وهي مع ذلك قد تكون صعبة الألفاظ، إلىٰ الحد الذي دفع كثيرًا من شراح «التدمرية» إلىٰ تفضيل تجاوزها بالكلية أو ذكرها بشكل مجمل دون تفصيل، كذلك قد حصل سقطات عديدة في هذه القاعدة في بعض نسخ «التدمرية»، مما جعل فهمها وشرحها أكثر صعوبة.

وما يجعل شرح تلك القاعدة صعبًا يمكن تلخيصه في ثلاثة أمور:

أولًا: وجود سقطات مخلة بالمعنىٰ في أكثر من موضع في بعض النسخ.

ثانيًا: تشابه الألفاظ، فتارة يُقصد ببعضها المعنىٰ اللغوي، وتارةً يُقصد بها المصطلح الذي اصطلح عليه أهل المنطق وعلم الكلام.

ثالثًا: أن كثيرًا من الكلام يكون علىٰ فرض التسليم، وشبهتهم في العدم والملكة متناقضة، فيأبىٰ العقل إلا أن يرد فرض التسليم، فيكون ذلك حائلًا بين القارئ وبين فَهم المقصود من كلام شيخ الإسلام.

وهنا نحاول شرح هذه القاعدة بشيء من التفصيل، مع الوقوف عند ألفاظ شيخ الإسلام لبيان مقاصده منها، والتمثيل علىٰ كلامه بأمثلة تجعل المعنىٰ مفهومًا وسهلًا بإذن الله.

وقد حاولت الوقوف علىٰ نسخ مختلفة من «التدمرية» لمقابلة القاعدة السابعة في كل النسخ، وقد وقفت علىٰ بعض السقطات في بعض النسخ، وقد حاولت تضمين ما سقط من بعض نسخ «التدمرية» للحصول علىٰ النص الكامل للقاعدة.

الأهداف من شرح القاعدة السابعة من «التدمرية»:

والهدف من هذا الشرح هو الرد علىٰ الشبهة المتهافتة التي يرددها الأشاعرة المعاصرون بقولهم: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا داخل العالم ولا خارجه، وذلك ليس رفعًا للنقيضين بزعمهم، بل هو من قبيل العدم والملكة، وعلىٰ هذه الشبهة وغيرها من المقدمات نفوا معنىٰ الاستواء والعلو لله جَلَّ وَعَلَا.

ولذلك آثرت أن يكون شرح تلك القاعدة بشيء من البسط؛ لأن جل كلام شيخ الإسلام في الرد علىٰ تلك الشبهة كان حاضرًا في هذه القاعدة، فاخترت أن أشرحها بالتفصيل من بدايتها حتىٰ يتضح السياق. ومع ذلك فقد أحلت أيضًا إلىٰ المراجع الأخرىٰ التي رد فيها شيخ الإسلام علىٰ تلك الشبهة، كما ذكرت وجهًا آخرَ من أوجه رد شيخ الإسلام ليس حاضرًا في «التدمرية».

ويكفيك أن تعلم أن هذه الشبهة هي أصل قول زنادقة الباطنية من القرامطة والإسماعيلية الذين نفوا الوجود عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فنفوا عنه الوجود والعدم!

كذلك نفوا صفات الكمال عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، مثل الحياة والعلم والسمع والبصر وغير ذلك[١].

ففي هذه القاعدة من «الرسالة التدمرية» نقض شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية -قدس الله روحه- هذه الشبهة من أساسها، وبكل الافتراضات والاعتراضات الممكنة، فتارة يرد علىٰ الشبهات بفرض المنع، وتارة بفرض التسليم، فجزىٰ الله شيخ الإسلام خير الجزاء.

والرد علىٰ هذه الشبهة بالغ الأهمية؛ لأن كثيرًا من الملاحدة الدهريين استطالوا علىٰ الأشاعرة بسبب تناقضاتهم الفجة التي منها شبهة أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا داخل العالم ولا خارجه!

ففطرة الناس تأبىٰ مثل تلك السفسطة، وإن لم يعرفوا الرد التفصيلي علىٰ تلك الشبهة، ففطرتهم تدفعهم دفعًا إلىٰ إنكار تلك السفسطة، فيعلم العامي من الناس بأن ذلك الوصف لا يجوز علىٰ أي موجود مخلوق ممكن، فضلًا عن الإله الخالق واجب الوجود.

وإنه لمن المؤسف حقًّا أن نرىٰ ملحدًا دهريًّا منكرًا لوجود الله تعالىٰ يظن أن موقفه أكثر عقلانية من موقف المسلمين عند مناظرته لهؤلاء الجهمية المعاصرة الذين يمثلون الخالقَ العظيم بالممتنعات فضلًا عن المعدومات، بل

---

(١) انظر: «الإسماعيلية: تاريخ وعقائد» (ص: ٢٧٣) إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان.

ويجعلون ذلك معلومًا بالعقل القطعي، وموافقًا للشريعة ولمنهج السلف رضوان الله عليهم!

وإن كان بالطبع هؤلاء أفضل من أولئك الدهرية قطعًا، فهؤلاء -الأشاعرة- إخواننا من المسلمين، منهم المعذور بجهله أو اجتهاده، ومنهم من فيه نوع هوىٰ وتقليد وعصبية لمن اعتقد فيهم الصلاح والعلم، ولا نرجو إلا الهداية لنا ولهم بإذن الله، فإن أكثر المعاصرين منهم تبع لمن تقدم بعصبية وهوىٰ لا بعلم واستدلال، عفا الله عنا وعنهم.

وقد استفدت كثيرًا من شروحات بعينها للتدمرية كانت قد مرت بالقاعدة السابعة، وقد ذكرتها في المراجع.

المطالب الشرعية خبرية من جهة وعقلية من أخرىٰ:

ونبدأ بقول شيخ الإسلام -قدس الله روحه-: «**القاعدة السابعة - أن يقال: إن كثيرًا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بيَّن من الآيات الدالة عليه، وعلىٰ وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيَّن أيضًا ما دل علىٰ نبوة أنبيائه، وما دل علىٰ المعاد وإمكانه.**

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بيَّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها. والأمثال المضروبة في القرآن

هي أقيسة عقلية، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع. وهي أيضًا عقلية من جهة أنها تُعلم بالعقل أيضًا».

وهذا الكلام واضح ومعلوم، فعند أهل السنة والجماعة: النقل الصحيح يوافق العقل الصريح، وإن كثيرًا مما دل عليه السمع يدل عليه العقل أيضًا، فالقرآن الكريم فيه أمثلة تتضمن أقيسة عقلية، تُدرَك وتُفهَم بوضوح، وهي أقيسة دقيقة تُرشد العقل إلىٰ الاستدلال علىٰ وحدانيته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وعلىٰ كماله عَزَّوَجَلَّ، وعلىٰ استحقاقه للعبادة دون غيره من المخلوقات الممكنة المفتقرة له، وعلىٰ إمكان البعث، وعلىٰ صحة النبوة وغير ذلك. فالسلف لا يمنعون الاستدلال بالعقل علىٰ الإطلاق.

فيقول شيخ الإسلام بأن هذه الأمور هي شرعية باعتبارين:

الاعتبار الأول: أن الشارع قد أخبر بها، فهي شرعية خبرية من هذا الوجه.

الاعتبار الثاني: أن الشارع بيَّن تلك الأدلة العقلية. فمن هذه الاعتبارات فإن هذه المطالب الواردة في النقل -أي: إمكان البعث، وإثبات النبوة، وإثبات الوحدانية إلخ- هي مطالب شرعية.

كذلك فإن هذه المطالب عقلية؛ لأنها تُعلَم بالعقل، فالعقل لديه القدرة علىٰ الاستدلال علىٰ تلك المطالب أيضًا. فبذلك أصبحت تلك المطالب شرعية وعقلية.

فقد دل القرآن الكريم علىٰ إمكان البعث بأكثر من طريق عقلي عبر الإمكان الخارجي، وهو كما سبق العلم بعدم الامتناع، ومن ذلك الاستدلال بالوقوع نفسه: كقصة أصحاب الكهف، ووقوع النظير: كبدء الخلق، ووقوع ما هو أعظم من البعث: كخلق السموات والأرض.

قال تعالىٰ: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٥٧﴾ [غافر: ٥٧].

كذلك قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢٧﴾ [الروم: ٢٧].

فبين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الدليل علىٰ إمكان البعث بالنشأة الأولىٰ، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧] أي بالنسبة إلىٰ عقولكم لا إلىٰ الواقع ونفس الأمر، فكل شيء علىٰ الله هين(١).

بعض المطالب الشرعية عند المتكلمين لا تُعلم إلا بالعقل:

ثم قال: «**وكثير من أهل الكلام يسمي هذه «الأصول العقلية» لاعتقاده أنها لا تُعلم إلا بالعقل فقط؛ فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق وخبر الصادق - الذي هو النبي - لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل**».

---

(١) انظر: «جامع البيان في تأويل القرآن» (٢٠/ ٩٢) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفىٰ: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

أي أن عند كثير من المتكلمين: لا يمكن إثبات وحدانية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وقدرته وعلمه وغير ذلك إلا بالعقل فقط دون النقل، لأن النقل عندهم هو مجرد خبر الصادق، وخبر الصادق لا يؤخذ به إلا بعد العلم بصدقه، والعلم بصدقه متوقف علىٰ العلم بهذه الأصول بالعقل أولًا.

أي لا يُمكن إثبات صدق النبي إلا بعد العلم بالعقل بأن -مثلًا- العالم حادث، وأن العالم يفتقر إلىٰ واجب الوجود، ثم يثبتون له صفات العلم والإرادة والقدرة وغير ذلك، ثم بعد هذا يثبتون صدق النبي، فيأخذون بخبره.

فيقول شيخ الإسلام: إن هذا ليس دقيقًا؛ لأن النقل ذاته، أي الوحي، فيه كثير من الدلائل العقلية التي يُعلم عن طريقها بوحدانية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وبقدرته وعلمه وكماله، كما يُعلم عن طريقها صدق النبوة وغير ذلك.

تنازع المتكلمين في الأصول التي يتوقف عليها إثبات النبوة:

ثم قال: «**ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها.**

فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل.

وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها».

فهناك تنازع كبير بين المتكلمين والفلاسفة في تلك الأصول التي يتوقف عليها إثبات النبوة، فمنهم من يقول: إن التحسين والتقبيح العقلي منها، ومنهم القدرية الذين يجعلون التكذيب بالقدر مما يقتضيه العقل، يقصد المعتزلة الذين نفوا حقيقة القدر، فقد نفوا مرتبتين من مراتب القدر الأربعة، وهما: مرتبة المشيئة ومرتبة الخلق، وفي هذا تفصيل ليس هذا موضعه.

ونلاحظ هنا قوله: «**ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل**»، والتحقيق والله أعلم أن هذا تصحيف(١)، فإن أهل السنة يقولون: التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل، وليس ذلك قول المخالفين، فالمخالفون يقولون: التكذيب بالقدر مما يقتضيه العقل، والشيخ يحكي هنا قول المخالفين لا قول أهل السنة.

والطائفة الأخرى تقول بأن حدوث العالم من هذه الأصول التي يتوقف صدق النبوة عليها؛ لأنه لا بد من إثبات أن العالم حادث وليس بأزلي، ثم يثبتون وجود الله عَزَّوَجَلَّ، ثم يثبتون النبوة.

ثم زعموا أن إثبات حدوث العالم لا يُمكن إلا بإثبات حدوث الأجسام، أو دليل الجوهر والعرَض، وهو الدليل الذي بنوا عليه نفي صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وأفعاله، فنفوا أن يكون عَزَّوَجَلَّ فاعلًا، أو أن يكرم عباده، أو أن يأتي يوم القيامة وغير ذلك.

---

(١) وقد ذكر ذلك غير واحد من الشراح، انظر: «شرح العقيدة التدمرية» (٢١/ ٨) ناصر بن عبد الكريم العلي العقل، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

وهذا الدليل -الجوهر والعرَض- في حقيقته ليس إلا إعادة صياغة إسلامية لنظرية المحرك الغير متحرك الأرسطية؛ لأن كل متحرك يتحرك إلىٰ غاية، والله عند أرسطو هو غاية الغايات، ولو تحرك لتحرك لغاية، ويلزم من ذلك تسلسل العلل الممتنع.

لذلك فإن قولهم: «إنه لا بد لكل حركة من محرِّك غير متحرك؛ في غاية الفساد»(١).

وقد تسربت هذه النظرية إلىٰ جل الأديان المحرفة والوضعية، منها الصابئية المندائية التي تؤمن بأن الله تعالىٰ لا يخلق ولا يفعل شيئًا البتة، بل الملائكة والمخلوقات النورانية هي من تخلق. كذلك البهائية البابية العباسية التي تؤمن بذات مجردة عن الأفعال والصفات.

لا يقبل المتكلمون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ نقيض معقولاتهم:

قوله: «**ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض.**

وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ وفق قولهم، لما تقدم».

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٣٠٢).

أي أن هؤلاء المتكلمين بناءً علىٰ ذلك الأصل: لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ ما كان نقيض قولهم؛ لأن العقل عندهم يسبق النقل، وهو الدال علىٰ ثبوت النقل وصدقه، فلو عارض العقلُ النقلَ في أي أمر قدَّموا العقل، واحتجوا بقولهم: إن العقل هو الذي دل علىٰ صدق النقل، فإن كذبنا العقل فلربما نكذبه أيضًا في دلالته علىٰ النقل، فوجب تقديم العقل.

ثم حينها يؤوِّلون النقل أو يفوضون معناه بالكلية.

وهذه شبهة قديمة حاضرة في كتب فخر الدين الرازي وغيره، وهو ما يسمونه بقانون التأويل، وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وبيَّن أن قسمتهم غير دقيقة؛ لأنهم لم يضعوا في اعتبارهم القطعيات والظنيات من النقل ومن العقل، فالقسمة ليست بين تقديم العقل مطلقًا أو تقديم النقل مطلقًا، بل يجب في القسمة إضافة اعتبار آخر، وهو الظنية والقطعية في العقليات والنقليات، فما كان قطعيًّا قُدِّم علىٰ غيره، سواء كان عقلًا أو نقلًا، وعند التحقيق يظهر أن كثيرًا من معقولاتهم ليست قطعية، بل لا تخلو من ثغرات ومغالطات، بل ويدل العقل علىٰ غير نتائجهم، وتدل نتائج العقل الصحيحة القطعية علىٰ ما دل عليه النقل.

وهذا الكلام مشهور عن شيخ الإسلام -قدس الله روحه-، فلا داعي لتكراره هنا ليكون التركيز علىٰ المُراد من هذه القاعدة.

ضلال المتكلمين من أربعة أوجه:

قوله: «وهؤلاء يضلون من وجوه:

منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيَّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية.

ومنها ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعًا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

ومنها ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع».

أي أن هؤلاء من متكلمين وفلاسفة ضلوا من أربعة أوجه مختلفة:

أولًا: ظنهم أن السمع خبر محض لا دليل عقلي فيه، وهذا خطأ؛ لأن القرآن الكريم فيه من الدلائل العقلية ما لا يوجد مثله في كلام أئمتهم، فيُستدل بالدلائل العقلية الحاضرة في القرآن الكريم علىٰ المطالب الدينية التي تثبت بالعقل.

ثانيًا: ظنهم أن الرسول لا يُعلم صدقه إلا بطريق معين هم الذين حددوه، فيقول شيخ الإسلام: إن هذا ليس دقيقًا؛ لأن صدق الرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يُعلَم بأكثر من طريق، وليس محصورًا في طرقهم فقط، وقد تكلم في ذلك شيخ الإسلام في كتابه «النبوات» وبسطه، فأنظره غير مأمور.

فقد حصر البعض العلم بصدق النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في المعجزات فقط، والحق أن المعجزات جزء من أدلة صدقه، ومن الأدلة الأخرىٰ تأييد الله له ونصرة دينه الذي ملأ الدنيا نورًا، ومنها بشارات الأنبياء السابقين به وغير ذلك.

ثالثًا: أن كثيرًا من طرق هؤلاء المتكلمين والفلاسفة باطلة أصلًا، وهم مع ذلك ظنوا أنها صحيحة، وهي ليست كذلك.

رابعًا: أن هؤلاء من متكلمين وفلاسفة عارضوا الشرع بأمور ادعوا أنها معلومة بالعقل الصحيح، **ومع ذلك فإنَّا عند التحقيق**: نجد أن كل ما عارضوا به الشرع من أمور ادعوا أنها ثابتة بالعقل: ليست كذلك، بل العقل الصحيح يُثبت ما أثبته النقل أصلًا ويتوافق معه تمام التوافق.

من صفات الله تعالىٰ ما قد يُعلم بالعقل:

ثم قوله: «**والمقصود هنا أن من صفات الله تعالىٰ ما قد يُعلم بالعقل، كما يُعلم أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي، كما أرشد إلىٰ ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾** [الملك: ١٤].

وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات علىٰ أنه يُعلم بالعقل - عند المحققين - أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم.

بل وكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباته بالعقل.

وكذلك علوه علىٰ المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة مثل أحمد بن حنبل وغيره، ومثل عبد العزيز المكي وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب».

هنا يقول شيخ الإسلام: إن من صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ما قد يُعلم بالعقل، فكما ثبت عند النظار بالعقل علمه وحياته وقدرته، فكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباتهم بالعقل.

وكذلك علوه علىٰ مخلوقاته، ومباينته للعالم، وليس كما تقول الأشعرية: ليس داخل العالم ولا خارجه، بل العقل الصحيح يثبت مباينة الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ للعالم.

وقد أثبت ذلك ومثله بالعقل الإمام أحمد، وكذلك عبدالعزيز المكي صاحب كتاب «الحيدة»، وكذلك ابن كلَّاب والأشعري وغيرهم.

إمكان رؤيته سبحانه يثبت بالعقل:

وقوله: «**بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك.**

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا علىٰ أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا علىٰ أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المحدَث. والكلام علىٰ هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع».

يقول شيخ الإسلام هنا: إن إمكان رؤية المؤمنين لربهم سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ يمكن الاستدلال عليها وإثباتها عقلًا، وألفاظ شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ دقيقة، فهو لا يقول: إن الرؤية ذاتها ثابتة بالعقل، بل يقول: إمكان الرؤية يثبت بالعقل، فالإمكان أمر، وتحقق ذلك الإمكان أمر آخر.

ومن النظار من أثبت الرؤية بقوله: إن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من قال بأن كل قائم بنفسه يمكن رؤيته.

ومعلوم أن كل شيء إما قائم بنفسه، أي الذوات والأعيان الموجودة خارج الذهن، وإما قائم بغيره، أي الأعراض أو الصفات أو الأفعال القائمة بتلك الأعيان.

فمثلًا: باب المنزل، هذا الباب موجود خارج الذهن، أي موجود في الواقع لا في العقل، وتقوم به صفات، كاللونية، فلونه مثلًا أسود، فالقائم بنفسه هنا هو الباب، والقائم بغيره هو اللون الأسود.

فيقول شيخ الإسلام بأن قول من قال: كل قائم بنفسه يمكن رؤيته أصح من قول من قال: كل موجود تصح رؤيته؛ لأن الموجودات إما موجودات ذهنية

(أي في العقل) وإما خارجية (أي في الواقع)، والقائم بنفسه موجود في الخارج، ولذلك هو قابل للحس والرؤية.

فقولنا: كل موجود تصح رؤيته ليس دقيقًا، فيوجد موجودات ذهنية لا يتعلق البصر بها أصلًا.

وهنا أيضًا يقول شيخ الإسلام بأنه يوجد طريق آخر لإثبات الرؤية، وهو بقياس الأولىٰ، وهو قولنا: الرؤية: هل تتعلق بأمور وجودية أم أمور عدمية؟ يعني هل يمكن رؤية المعدومات؟! أو يمكن الرؤية بآلات حس معدومة؟! بالطبع لا، وبالتالي الرؤية تتعلق بالأمور الوجودية، أي الموجودات.

والموجودات إما ممكنة وإما واجبة، فالمخلوقات كلها موجودات ممكنة، أي ممكن عدمها وممكن وجودها، فتفتقر في وجودها إلىٰ موجود واجب يمتنع عليه العدم، والموجود الواجب هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وبالتالي فإن ما يتعلق بالأمور الوجودية -كالرؤية- الموجود الواجب أحق به من الموجود الممكن. وهذا البرهان بديع[1].

طريقة إثبات الكمال لله بنفي النقيض:

قوله: «**والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نُظَّار السنة في هذا الباب - أنه لو لم يكن موصوفًا بإحدىٰ الصفتين المتقابلتين**

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ١٣٦).

للزم اتصافه بالأخرىٰ، فلو لم يوصف بالحياة لَوُصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوُصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبَكَم.

وطرْد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلًا فيه، فسلْب إحدىٰ الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرىٰ، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أَولىٰ».

هنا يبدأ شيخ الإسلام حديثه عن أحد الطرق العقلية التي يثبت بها نظار أهل السنة الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، وهو طريق المتناقضات، فإن لم يوصف بصفة الكمال وُصف بنقيضها.

فإن لم يوصف الله تعالىٰ بالحياة لوُصف بالموت تعالىٰ الله عن ذلك، ولو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم تعالىٰ الله عن ذلك، ولو لم يوصف الله بالكلام لوصف بالبَكَم تعالىٰ الله عن ذلك. وذلك لأن هذه النقائض لا تجتمع في الصدق، ولا تجتمع في الكذب.

ومعنىٰ «لا تجتمع في الصدق» أن الصفة لا تكون هي ونقيضها ثابتتين في محل واحد في نفس الوقت.

ومعنىٰ «لا تجتمع في الكذب» أي أن الصفة ونقيضها لا تُنتفيان عن محل واحد في نفس الوقت.

فلا يُمكن أن يُقال: هذا سميع، وليس بسميع في نفس الوقت، **ولا يُمكن أن يُقال**: هذا الشخص ليس بصيرًا، وليس ليس ببصير في نفس الوقت، لأن هذا يعني أن الصفة ونقيضها انتفت عن الشخص، وهذا محال؛ لأن النقائض لا ترتفع، فمعنىٰ «لا ترتفع» أنها لا تنتفي.

كذلك معنىٰ «لا تجتمع في الصدق»، أي لا يجتمعان في نفس المحل في نفس الوقت، فلا يكون الشخص بصيرًا وأعمىٰ في نفس الوقت، ولا يكون سميعًا وأصمَّ في نفس الوقت؛ لأن هذه الصفة -أي إثبات السمع- إما أن تكون صادقة أو تكون كاذبة، وكذلك نقيضها -أي نفي السمع- إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة.

فإن قلنا: القضية التي تقول: «أحمد سميع» قضية صادقة، لا يمكن أن يجتمع معها صدق نقيضها، فلا يُمكن أن تكون القضية التي تقول: «أحمد أصم» صادقة أيضًا في نفس الوقت. وهذا معنىٰ قولنا: إن النقيضين لا يجتمعان، وكذلك معنىٰ قولنا: إن النقيضين لا يجتمعان في الصدق.

إذن قولنا: «لا يجتمعان في الصدق» يساوي قولنا: «لا يجتمعان».

وقولنا: «لا يجتمعان في الكذب» يساوي قولنا: «لا يرتفعان».

فقولنا: «لا يجتمعان في الصدق» أو «لا يجتمعان» يعني أنه لا يمكن أن تثبت الصفة وتثبت نقيضها في نفس الوقت، يعني أن نقول: «أحمد سميع وأصم في نفس الوقت»، هذا محال.

وقولنا: «لا يجتمعان في الكذب» أو «لا يرتفعان» يعني أنه لا يُمكن أن ننفي الصفة وننفي نقيضها في نفس الوقت، كأن نقول: «أحمد أصم، وليس بأصم» أو «أحمد ليس بسميع، وليس ليس بسميع»، فاجتماع صدق القضيتين محال.

فعند أهل السنة، وعند أهل العقل الحق: إن لم نُثبت -مثلًا- صفة السمع لله تعالىٰ، هذا يعني أنه موصوف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالصمم، وإن لم نُثبت صفة الكلام، هذا يعني أنه موصوف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالبَكَم تعالىٰ الله عن ذلك؛ لأنهما نقيضان، فلا يمكن أن تكون الصفة غير ثابتة، وكذلك نقيضها غير ثابت، أي لا يجتمعان في الكذب، أو لا يرتفعان.

وكذلك لا يمكن أن تكون الصفة ثابتة، ونقيضها ثابت في نفس الوقت، فلا يُمكن أن يُقال: الله سميع وليس بسميع؛ لأن هذه نقائض لا تجتمع في الصدق ولا تجتمع في الكذب.

وهذه الطريقة في إثبات الصفات يعترض علىٰ تطبيقها في بعض الصفات الأشاعرة بشبهة تقابل العدم والملكة، وقد رد عليها شيخ الإسلام في هذه القاعدة بشكل مفصَّل.

وهي طريقة قد استخدمها عدد من الأشاعرة في بعض الصفات، كالباقلاني والشهرستاني وغيرهم كما سنذكر في فصل الإشارات والتنبيهات إن شاء الله. ومع ذلك فقد أورد بعض المتكلمين إشكالات علىٰ هذه الطريقة، منها ما ذكره

الرازي في كتابه «الأربعين في أصول الدين»[(١)]، ومن أهم هذه الشبهات تقابل العدم والملكة.

ولذلك قال السنوسي في «العقيدة الكبرىٰ» بعدما استدل بهذه الطريقة علىٰ ثبوت صفات السمع والبصر والكلام لله تعالىٰ: «**والتحقيق: الاعتمادُ في هذه الثلاثة علىٰ الدليل السمعي، لأن ذاته تعالىٰ لم تُعرف حتىٰ يحكم في حقه بأنه يجب الاتصاف بأضدادها عند عدمها، ولا يستغني بكونه عالمًا عن كونه سميعًا بصيرًا، لِمَا نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حال غَيبته عنا، وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل**»[(٢)].

واعلم أن طريقة إثبات صفات الكمال بنفي النقيض أصلها من القرآن الكريم، وهي من طرق الاستدلالات العقلية الكثيرة الموجودة في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ.

قال تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ [النحل: ١٧].

يقول الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في «تفسيره»**: «يقول تعالىٰ ذكره لعبَدة الأوثان والأصنام: أفمن يخلق هذه الخلائق العجيبة التي عددناها عليكم وينعم عليكم

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٣٩) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، تقديم وتحقيق و تعليق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) «شرح العقيدة الكبرىٰ» (ص: ١٥٢).

هذه النعم العظيمة، كمن لا يخلق شيئًا ولا ينعم عليكم نعمة صغيرة ولا كبيرة؟ يقول: أتشركون هذا في عبادة هذا؟! يعرِّفهم بذلك عظمَ جهلهم، وسوء نظرهم لأنفسهم، وقلَّة شكرهم لمن أنعم عليهم بالنعم التي عدَّدها عليهم، التي لا يحصيها أحد غيره، قال لهم -جلَّ ثناؤه- موبخهم: ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣﴾ [يونس: ٣] أيها الناس، يقول: أفلا تذكرون نعم الله عليكم، وعظيم سُلطانه وقُدرته علىٰ ما شاء، وعجز أوثانكم وضعفها ومهانتها، وأنها لا تجلب إلىٰ نفسها نفعًا ولا تدفع عنها ضرًّا، فتعرفوا بذلك خطأ ما أنتم عليه مقيمون من عبادتكموها وإقراركم لها بالألوهة؟

كما حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ [النحل: ١٧] والله هو الخالق الرازق، وهذه الأوثان التي تعبد من دون الله تُخلق ولا تَخلق شيئًا، ولا تملك لأهلها ضرًّا ولا نفعًا، قال الله: ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣﴾. وقيل: ﴿كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۚ﴾ هو الوثن والصنم»(١).

وقال تعالىٰ: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ۝١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨].

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن» (١٧/ ١٨٧).

وقال تعالىٰ: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُواْ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾ [الأعراف: ١٩٥].

وقال تعالىٰ: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [الشعراء: ٧٢-٧٤].

وقال تعالىٰ: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢].

ويقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تنبيهًا علىٰ هذه المعاني: «وقد نبه سبحانه علىٰ إثبات صفاته وأفعاله بطريق المعقول، فاستيقظت لتنبيهه العقول الحية واستمرت علىٰ رقدتها العقول الميتة، فقال الله تعالىٰ في صفة العلم: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

فتأمل صحة هذا الدليل مع غاية إيجاز لفظه واختصاره، وقال سبحانه: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧].

فما أصحَّ هذا الدليلَ وما أوجزَه! وقال تعالىٰ في صفة الكلام: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]. نبه بهذا الدليل علىٰ أن من لا يكلِّم ولا يهدي لا يصلح أن يكون آلهًا. وكذلك قوله في الآية الأخرىٰ عن العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩] فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم وعدم ملك الضر والنفع دليلًا علىٰ عدم الإلهية، وهذا دليل

عقلي سمعي علىٰ أن الإله لا بد أن يكلِّم ويتكلم ويملك لعابده الضر والنفع وإلا لم يكن إلهًا.

وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد: ٨-١٠] نبهك بهذا الدليل العقلي القاطع أن الذي جعلك تبصر وتتكلم وتعلم أولىٰ أن يكون بصيرًا متكلمًا عالمًا، فأي دليل عقلي قطعي أقوىٰ من هذا وأبين وأقرب إلىٰ المعقول؟! وقال تعالىٰ في آلهة المشركين المعطلين: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ﴾ [الأعراف: ١٩٥] فجعل سبحانه عدم البطش والمشي والسمع والبصر دليلًا علىٰ عدم إلهية من عدمت فيه هذه الصفات، فالبطش والمشي من أنواع الأفعال، والسمع والبصر من أنواع الصفات.

وقد وصف نفسه سبحانه بضد صفة أربابهم وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية، فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل باليدين والمجيء والإتيان، وذلك ضد صفات الأصنام التي جعل امتناع هذه الصفات عليها منافيًا لإلهيتها»(١).

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (٣/ ٩١٤-٩١٦) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفىٰ: ٧٥١هـ)، تحقيق: علي ابن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ.

ثم قال شيخ الإسلام في «التدمرية»: «وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أَولىٰ، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها».

يعني أن هذا الطريق، أي إثبات صفة الكمال بنفي نقيضها من صفات النقص، غير إثبات الصفات بطريق الأولىٰ؛ لأن طريقة إثبات صفات الكمال بنفي نقائضها يُنظر فيها قبل إثبات الصفة إلىٰ نقيضها أولًا، ولكن طريق الأولىٰ في إثبات الصفات يُنظر إلىٰ الصفة نفسها، فالسمع صفة كمال، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق، فالخالق أولىٰ بالاتصاف به؛ لأن المخلوق إنما يستمد كماله من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ثم يرجع شيخ الإسلام إلىٰ طريق التقابل، أي إثبات الصفات بنفي نقيضها، ويذكر اعتراضًا مشهورًا لَبَّس به النفاة علىٰ مثبتة الصفات، وهو الاعتراض بشُبهة تقابل العدم والملكة كما سيأتي بيانه، ويجب هنا استحضار الأمر من بدايته، فأهل السنة يقولون: مِن طرق إثبات صفات الكمال لله أن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإن نفينا صفات النقص كالعمىٰ والصمم والبَكَم، وجب إثبات صفات الكمال كالبصر والسمع والكلام؛ لأن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

كذلك قولنا: الله إما داخل العالم وإما خارجه، فيعترض البعض علىٰ ذلك لشبهة عندهم.

اعتراض النفاة علىٰ هذه الطريقة:

قال: «**قد اعترض طائفة من النفاة علىٰ هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به علىٰ الناس، حتىٰ صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النُّظَّار حتىٰ الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية. فقالوا: ...**».

تفصيل الآمدي في الاعتراض علىٰ الطريقة:

وهنا بدأ ينقل شيخ الإسلام كلام الآمدي، وهذا النص حاضر في كتابه «غاية المرام في علم الكلام»(١) وكتابه «أبكار الأفكار في أصول الدين»(٢) بصيغ قريبة لا تختلف في المعنىٰ المراد في تقسيم المتقابلات، وقد نقل عنه شيخ الإسلام كلامه بصيغة هي أقرب لما كتبه الآمدي في «أبكار الأفكار»؛ ولأن كلامه في «غاية المرام» أقصر عزمنا علىٰ نقله هنا، وهو قوله: «**وقولهم: إنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات لكان متصفًا بما قابلها وهو يتعالىٰ ويتقدس عن أن**

---

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص: ٥٠) أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفىٰ: ٦٣١هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية - القاهرة.

(٢) «أبكار الأفكار في أصول الدين» (١/ ٢٧١) أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي (المتوفىٰ: ٦٣١هـ)، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

يتصف بما يوجب في ذاته نقصًا، فالكشف عن زيف هذا الكلام إنما يتحقق ببيان حقيقة المتقابلين وبيان إقسامها»(١).

فالآمدي هنا يجزم بأن ذلك الطريق ليس صحيحًا، ويبدأ ببيان زيف هذا الطريق بزعمه بتقسيم المتقابلات حسب علم المنطق.

ولا نجد صيغة الجزم تلك في كتابه «أبكار الأفكار» الذي نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في «التدمرية»، بل نجدها -أي صيغة الجزم- في كتابه «غاية المرام في علم الكلام»، وهو ما ننقله هنا كما ذكرنا.

يقول في «أبكار الأفكار»: «والقول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات مع كونه حيًّا؛ لكان متصفًا بما يقابلها؛ فالتحقيق فيه يتوقف علىٰ بيان حقيقة المتقابلين، وبيان أقسامهما»(٢).

وهذا كما ذكرنا مما أُدخل علىٰ نظار المتكلمين بسبب المنطق الأرسطي، «حتىٰ الآمدي وأمثاله من أذكياء النظار اعتقدوا أن هذا كلام صحيح، وأنه يقدح في الدليل الذي استدل به السلف والأئمة ومتكلمو أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات.

وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة التي راجت علىٰ هؤلاء فأضلتهم عن كثير من الحق الصحيح المعلوم بالعقل الصريح»(٣).

---

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص: ٥٠).

(٢) «أبكار الأفكار في أصول الدين» (١/ ٢٧١).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٣٥).

❑ **تعريف وتقسيم التقابل:**

يقول الآمدي: «أما المتقابلان فهما ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة.

وهذا إما أن يكون في اللفظ أو في المعنىٰ، فإن كان في المعنىٰ فإما أن يكون بين وجود وعدم أو بين وجودين، إذ الأعدام المحضة لا تقابل بينها».

هنا بدأ بشرح المتقابلات في المنطق، وعرف المتقابلين بأنهما ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة. وهذا التعريف واضح، وهنا التقابل المقصود في المعنىٰ لا اللفظ، إذ العبرة بالمعنىٰ فقط.

يقول الرازي عفا الله عنه: «المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة»(١).

ويقول الطباطبائي: «وقد عرَّفوا التقابل بأنه امتناع اجتماع شيئين(٢) **في محل واحد من وجهة واحدة في زمان واحد»**(٣).

---

(١) «المباحث المشرقية» (١/ ١٨٩).

(٢) يقصد متقابلين، وإلا اختل المعنىٰ.

(٣) «نهاية الحكمة» (ص: ١٤٥) محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامية، قم - إيران، ١٤٠٤هـ.

وهنا قسَّم الآمدي التقابل في المعنىٰ إلىٰ قسمين:

أولًا: التقابل بين الوجود والعدم، كالتقابل بين السمع وعدمه، والتقابل بين البصر وعدمه، والتقابل بين الكلام وعدمه.

ثانيًا: التقابل بين وجوديين، كالتقابل بين اللون الأسود واللون الأبيض، وكالتقابل بين الأبوة والبنوة، والتقابل بين الإمكان والوجوب وغير ذلك.

ولا يوجد تقابل بين المعدومات المحضة.

بيد أن بعض المتكلمين والفلاسفة قد نازعوا في أن بعض التقابل قد يكون بين المعدومات المحضة كما سيأتي لاحقًا.

❑ **تقابل السلب والإيجاب:**

ثم قال: «**فإن كان القسم الأول فهو تقابل السلب والإيجاب، وذلك كقولنا: الإنسان فرس، الإنسان ليس بفرس، وهو مما يستحيل اجتماع طرفيه في الصدق أو الكذب**».

يعني لو كان التقابل بين الوجود والعدم، فهو يُدعىٰ بـ«تقابل السلب والإيجاب»، وذلك كقولنا: الإنسان فرس، هذا إيجاب، وقولنا: الإنسان ليس بفرس، هذا سلب.

فقولنا: الإنسان فرس، هذا أمر وجودي، وقولنا: الإنسان ليس بفرس، هذا أمر عدمي، وعليه فإن التقابل هنا تقابل بين أمر وجودي وأمر عدمي، وهو السلب والإيجاب بمصطلح المناطقة.

فيقول الآمدي: إن هذا النوع من التقابل لا يمكن اجتماع طرفيه في الصدق أو الكذب. وكلمة «الطرفين» هنا يعني بهما الأمر الوجودي والأمر العدمي، فالأمر الوجودي هنا طرف، والأمر العدمي طرف آخر، والطرفان لا يجتمعان في الصدق، أي لا يمكن أن تكون القضية التي تقول: «الإنسان فرس» صادقة صحيحة، وفي نفس الوقت القضية التي تقول: «الإنسان ليس بفرس» أيضًا صادقة وصحيحة. هذا محال.

وكذلك قوله: لا يجتمعان في الكذب، فالقضية التي تقول: «الإنسان فرس» لا يمكن أن تكون كاذبة في نفس الوقت التي تكون فيه القضية التي تقول: «الإنسان ليس بفرس» أيضًا كاذبة. فيجب أن تكون إحدىٰ القضايا صادقة صحيحة، إما الإيجاب أو السلب؛ لأن الطرفين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وهنا نلاحظ أن المناطقة والمتكلمين قد حصروا خاصية عدم الاجتماع في الصدق والكذب -أي كونهما نقيضين- في التقابل بين الأطراف التي أحدها وجودي والآخر عدمي، وسيأتي بيان خطأ ذلك.

ومن أحكام هذا النوع من التقابل أنه لا واسطة بين طرفيه، فالقضيتان اللتان تقولان: هذا زيد، وهذا ليس بزيد، لا واسطة بينهما كما أن بين اللون الأبيض واللون الأسود ألوانًا تتوسطهما(١).

---

(١) انظر: «شرح نهاية الحكمة للطباطبائي» (٥/ ٣٤٨) كمال الحيدري، بيروت - لبنان، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

وقد زاد الآمدي في «أبكار الأفكار» حكمًا آخرَ بقوله: «**ولا استحالة لأحد الطرفين إلىٰ الآخر**»[١] وهذا غير دقيق؛ لأن الممكنات يوجدها الله بقدرته وخلقه إلىٰ الوجود بعد عدم، وقد يعدمها الله بعد الوجود.

إلا لو قُصد الاستحالة بين الأطراف عبر واسطات بينهما، فلا استحالة بين الطرفين بهذا المعنىٰ فعلًا؛ لأنه لا واسطة بين الطرفين كما قد يوجد واسطات بين المتضادين كما سيأتي.

إذن فإن خواص هذا التقابل:

أولًا: أنه بين طرفين أحدهما وجودي والآخر عدمي، أي ثبوت وسلب.

ثانيًا: أن سلب طرفيه ممتنع.

ثالثًا: أنه لا واسطة بين الطرفين.

رابعًا: أن لا استحالة تدريجية بين الطرفين[٢].

❑ **تقابل التضايف**:

ثم استكمل الآمدي فقال: «وإن كان من القسم الثاني فإما أن لا يعقل كل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر أو ليس، فإن كان الأول فيسمىٰ تقابل المتضايفين، وذلك كما في الأبوة والبنوة ونحوهما، ومن خواص هذا التقابل ارتباط كل واحد من الطرفين بالآخر في الفهم».

---

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٢٧٢).

(٢) «الانتصار للتدمرية» (ص: ٦٨٢) ماهر أمير عبدالكريم.

وهنا القسم الثاني من المتقابلات، فالقسم الأول كان بين الأمور الوجودية والعدمية، والقسم الثاني هو بين الأمور الوجودية فقط.

والأمور الوجودية إما ألا يُعقل كل طرف إلا بتعقل الطرف الآخر، وإما يمكن أن يُعقل أمر وجودي دون تَعَقُّل الطرف الآخر. والتمثيل المشهور علىٰ ذلك هو مثال الأبوة والبنوة، فلا يمكن لهذا أن يكون أبًا لذاك دون أن يكون ذاك ابنًا لهذا.

فلو قلنا: أحمد أبٌ لنوح، هذا يعني ضرورةً أن نتعقل أن نوحًا ابنٌ لأحمد، والعكس صحيح، فلا يُمكن تعقُّل طرف دون طرف، والطرفين أمران وجوديان، فالأبوة أمر وجودي، والبنوة كذلك أمر وجودي.

وهذا التقابل يُدعىٰ بتقابل التضايف، وأخص خواص هذا التقابل أن كل طرف يرتبط بالطرف الآخر، فالأبوة تتوقف علىٰ البنوة، والبنوة تتوقف علىٰ الأبوة، وهذا ليس دَوْرًا قَبْليًّا، بل هو دَوْر مَعِي، وهو غير ممتنع كالدور القَبلي.

إذن فإن خواص هذا التقابل:

أولًا: أنه بين طرفين وجوديين.

ثانيًا: توقف كل طرف علىٰ الآخر في الفهم.

❑ تقابل التضاد:

ثم قال الآمدي: **«وإن كان الثاني فيسمىٰ تقابل الضدين، وذلك كالتقابل الواقع بين السواد والبياض ونحوه، ومن خواص هذا التقابل جواز انتقال طرفيه بالحركة إلىٰ واسطة تكون بينهما»**.

هذا نوع آخر عند المناطقة من أنواع التقابل، وهو تقابل الضدين، وهو التقابل بين أمرين وجوديين بينهما واسطة، كالألوان مثلًا، فالأسود لا يجتمع مع الأبيض في نفس الشيء من نفس الجهة، ولكن قد يكون الشيء لا أسود ولا أبيض، بل قد يكون لونًا آخر بينهما.

ويقول الآمدي: إن من خواص هذا التقابل جواز انتقال طرفيه بالحركة إلىٰ واسطة تكون بينهما: يعني يجوز أن يتحول طرف من الأطراف إلىٰ أمر آخر بين الطرفين، فلو قلنا: الأسود طرف، والأبيض طرف، يجوز للشيء الأسود أن يتحول إلىٰ لون ثالث بين الأسود والأبيض، يعني ينتقل الطرف نحو الطرف الآخر تدريجيًّا، فيتحول -مثلًا- الشيء الأسود إلىٰ أحمر، أو أزرق أو غير ذلك.

وهذا النوع من التقابل لا يجتمع طرفيه، ولكن قد يرتفعان.

وهنا ننبه علىٰ أن بعض الألفاظ قد تتشابه علىٰ طالب العالم، وهي في حقيقتها مترادفة، وهنا لا بد من إيضاح الألفاظ التالية:

أولًا: قولنا: لا يجتمعان في الصدق، هو نفسه قولنا: لا يجتمعان، وكذلك قولنا: لا يصدقان، أو لا يثبتان.

ثانيًا: قولنا: لا يجتمعان في الكذب، هو نفسه قولنا: لا يرتفعان، أي لا يكذبان، أو لا ينتفيان.

ثالثًا: قولنا: سلب، هو نفسه قولنا: نفي، فمثلًا القضية التي تقول: «زيد ليس بسميع» هي قضية تسلب صفة السمع عن زيد، أي تنفي السمع عن زيد.

رابعًا: قولنا: الإيجاب، هو نفسه قولنا: إثبات، فمثلًا القضية التي تقول: «زيد سميع» هي قضية توجب السمع لزيد، أي تثبت السمع لزيد.

وبناءً علىٰ ذلك، فقولنا: الطرفان في تقابل السلب والإيجاب لا يجتمعان في الصدق ولا الكذب، يعني أن إثبات الصفة ونفيها لا يجتمعان ولا يرتفعان في آنٍ واحد، فلا يمكن أن يكون إثبات الصفة صادقًا، وإثبات نقيضها صادقًا أيضًا، وكذلك لا يمكن أن يكون نفي الصفة صادقًا، وكذلك نفي نفيها صادقًا، يعني لا يمكن أن يكون نفي الصفة صادقًا، وكذلك إثباتها صادقًا في آنٍ واحد، فكلمة «نفي النفي» يعني «الإثبات».

وأحيانًا يأتي لفظ «السلب والإيجاب» للإشارة إلىٰ القسم الوارد في التقابل، أي القسم الأول من أقسام التقابل، وأحيانًا يأتي بمعنىٰ الإثبات والنفي سواء كان في مصطلح «تقابل السلب والإيجاب» أو «العدم والملكة»؛ لذلك فإن «السلب والإيجاب» فيه سلب وإيجاب، أي فيه إثبات وفيه نفي، وكذلك «الملكة والعدم» فيه سلب وإيجاب، أي فيه إثبات للملكة ونفي لها. وهنا قد يلتبس الأمر علىٰ القارئ قليلًا؛ لذلك سنمثل علىٰ ذلك بالأمثلة التالية:

المثال الأول: الله موجود، هذا إيجاب، أي إثبات، وجعل هذا من قبيل «العدم والملكة»(١) هو أصل قول الباطنية في نفي الوجود والعدم عن الله تعالىٰ، ونحن أهلَ الإثبات نقول: بل هو من نوع تقابل «السلب والإيجاب».

المثال الثاني: زيد ليس معدومًا، هذا سلب، أي نفي.

لذلك يجب التفريق بين كلمة «إيجاب» بمعنىٰ إثبات، وكلمة «سلب» بمعنىٰ نفي، وبين اصطلاح المناطقة «تقابل السلب والإيجاب»، وهذا يتضح في سياق الكلام.

وحل تلك الألفاظ من المفاتيح الهامة لفهم ما يلي من كلام شيخ الإسلام وكلام سيف الدين الآمدي في أمر التقابل وأنواعه.

أيضًا، نلاحظ أن كافة التقسيمات التي سردها الآمدي حتىٰ الآن تسري بشكل موضوعي، فهو يقول -مثلًا- التقابل بين الأمور إما بين وجودي وعدمي، وإما بين وجودي ووجودي، والتقابل بين الوجودي والوجودي إما يكون كذا أو لا يكون، ويستمر علىٰ ذلك التقسيم، ولكنه بعد ذلك مباشرةً -وبدون تقسيم معقول- قفز إلىٰ قسم ثالث غير صحيح كما سيأتي بيانه.

إذن فإن خواص هذا التقابل -أي التضاد-:

أولًا: أنه بين طرفين وجوديين.

---

(١) وسيأتي تقسيم التقابل كاملًا بعد قليل إن شاء الله، وسيُشرح نوع «العدم والملكة» ذاك.

ثانيًا: جواز الواسطات بين الطرفين.

ثالثًا: جواز الاستحالة التدريجية بين الطرفين.

ثم إن الفلاسفة اختلفوا في هذا النوع، فقد يشترط بعضهم أن يكون بين الطرفين غاية الخلاف والبعد، فيسمونه بالتضاد الحقيقي، وقد لا يشترطون، وقد يجعلون الضدين اللذين ليس بينهما غاية الاختلاف في قسم آخر اسمه «المتعاندين»، كالتقابل بين اللون الأصفر واللون الأحمر.

وقد يشترط بعضهم غاية الخلاف للتضاد المشهوري الذي هو غير الحقيقي، فالمشهوري سمي بذلك كونه مشهورًا بين عوام الفلاسفة، أما الحقيقي فهو الحقيقي عند الخواص المعتبر في علوم الفلاسفة.

بل واختلف بعضهم فقال بأن الضدين في التضاد المشهوري لا يجب أن يكونا وجوديين، بل قد يكون أحدهما عدمًا للآخر![(١)].

«والتنبيه علىٰ هذا مهم لتعلم بأن هذه المسائل مغرقة في الاصطلاح حتىٰ النخاع، ويجري فيها خلاف دقيق يمنع الاستناد إلىٰ هذه القسمة في بناء شيء برهاني»[(٢)] كما سيأتي.

---

(١) «شرح المواقف للجرجاني» (٤/ ٨٧).

(٢) «الانتصار للتدمرية (ص: ٦٨١).

❑ **تقابل العدم والملكة:**

يقول الآمدي: «وأما إن كان من القسم الثالث فيسمىٰ تقابل العدم والملكة، والمراد بالملكة ههنا كل قوة علىٰ شيء ما مستحقة لما قامت به، إما لذاته أو لذاتي له، وذلك كما في قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان».

هنا نوع تقابل آخر من أنواع التقابل في المنطق، وهو تقابل العدم والملكة، ويسمىٰ أيضًا تقابل العدم والقنية[١] بضم القاف وكسرها.

يقول ابن حزم: «وأما الذي في الطبع -أي ما هو غير ما في السلب والإيجاب- فينقسم ثلاثة أقسام: أحدها مقابلة الأضداد والمتنافيات، والثاني مقابلة المضاف، والثالث مقابلة القنية والعدم»[٢].

أما الملكة فهي قيام الصفة بذات تقبل تلك الصفة، أي أن الصفة ممكنة في حقها، وعدم تلك الملكة هي عدم قابلية الاتصاف بتلك الصفة، وليس عدم الصفة نفسها.

---

(١) انظر: «نهاية الحكمة» (ص: ١٤٩).

(٢) «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» (ص: ٧٣)، محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفىٰ: ٤٥٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة - بيروت، الطبعة الأولىٰ.

يقول ابن حزم في تعريفه: «وأما مقابلة القنية والعدم فذلك كالبصر وعدمه الذي هو العمىٰ، فإن أحد هذين يدور علىٰ الآخر ولا يدور الآخر عليه، ومعنىٰ الدوران هو الإضافة، فنقول: عمىٰ البصر ولا نقول: بصر العمىٰ»(١).

ويقول الطباطبائي في تعريفه: «وهما أمر وجودي عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمىٰ الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيرًا»(٢).

فالحيوان -مثلًا- ممكن في حقه اتصافه بالسمع والبصر، فبعض الحيوان يسمع ويبصر، وبعضهم لا يبصر ولا يسمع. وهنا نلاحظ أن العدم والملكة في حقيقته هو نفسه السلب والإيجاب، ولكن في حق الممكنات المفتقرة.

وقد قسم المناطقة والفلاسفة تقابل العدم والملكة إلىٰ حقيقي ومشهوري. فالحقيقي هو العدم والملكة دون قيد، والمشهوري هو العدم والملكة مقيدًا بوقت.

يقول الرازي عفا الله عنه: «وأما إذا لم يكونا وجوديين بل أحدهما وجودي والآخر عدمي، فلا يخلو إما أن ينظر إلىٰ الإيجاب والسلب بشرط وجود موضوع يستعد لقبول ذلك الإيجاب بحسب جنسه أو نوعه أو شخصه، وذلك

---

(١) «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» (ص: ٧٤).

(٢) «نهاية الحكمة» (ص: ١٤٩).

هو العدم والملكة الحقيقيتان، وإما أن يكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه، وذلك هو العدم والملكة المشهورتان، وإما أن لا يُشترط في الإيجاب والسلب شيء من هذه الشرائط، بل يعتبر حالهما على الإطلاق، وذلك هو السلب والإيجاب»(١).

ويقول الطباطبائي: «ويسمى تقابل العدم والملكة بهذا الإطلاق حقيقيًّا. وربما قُيِّد بالوقت باشتراط أن يكون العدم في وقت الملكة، ويسمى التقابل حينئذ بالمشهوري، وعليه فمرودة الإنسان ليست من عدم الملكة في شيء»(٢).

ويقول المظفر: «تقابل الملكة وعدمها: كالبصر والعمى، الزواج والعزوبة. فالبصر ملكة والعمى عدمها، والزواج ملكة والعزوبة عدمها.

ولا يصح أن يحل العمى إلا في موضع يصح فيه البصر؛ لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقًا، بل عدم البصر الخاص، وهو عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيرًا. وكذا العزوبة لا تقال إلا في موضع يصح فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقًا. فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان وإن كان يمتنع اجتماعهما. فالحَجر لا يقال فيه: أعمى ولا بصير ولا أعزب ولا متزوج، لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيرًا ولا من شأنه أن يكون متزوجًا.

---

(١) «المباحث المشرقية» (١/ ١٩٣).

وانظر: «الانتصار للتدمرية» (ص: ٦٨٩).

(٢) «نهاية الحكمة» (ص: ١٤٩).

إذًا الملكة وعدمها: أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة»(١).

أقسام التقابل الأربعة:

إذن فإن التقابل عندهم علىٰ أربعة أقسام:

أولًا: السلب والإيجاب، وهما النقيضان اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، ومن خواصه أنه لا استحالة بين طرفيه.

ثانيًا: التضايف، وهو بين طرفين وجوديين، وشرطه أنهما مرتبطان لا يُعقَل أحدهما إلا بتعقُّل الآخر، وهما لا يجتمعان ويجوز ارتفاعهما.

ثالثًا: التضاد، وهو بين طرفين وجوديين، ولا يشترط فيهما الارتباط، وهما لا يجتمعان ويجوز ارتفاعهما، ومن خواصه إمكان الاستحالة بين أطرافه، وجواز وجود وسائط بين الطرفين.

رابعًا: العدم والملكة، وهو بين طرفين أحدهما وجودي والآخر عدمي، والطرفان لا يجتمعان ولكن يجوز ارتفاعهما لعدم قابلية المحل للملكة، فشرطه هو قابلية المحل للملكة، إي إمكان اتصاف المحل بالملكة.

---

(١) «المنطق» (ص: ٥٦) محمد رضا المظفر.

إذن أصبح العدم والملكة كتقابل التضاد، ففي تقابل التضاد لا يلزم من نفي الضد تحقق الآخر، فلا يلزم من قولنا: هذا ليس بأبيض، أن يكون بأسود، فيجوز أن يكون لا أبيض ولا أسود. والاختلاف بينهما في أن تقابل التضاد بين أمور وجودية، وتقابل العدم والملكة في أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي.

إذن لا يلزم من نفي الحياة عن الجدار أن يُقال: هو ليس بحي؛ لأنه لا يقبل الملكة، أي الحياة.

ادعاء الآمدي أن صفات الله من قبيل العدم والملكة:

ثم يبدأ الآمدي في السبر في محاولة لإثبات أن الصفات التي تقوم بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من باب العدم والملكة لا من باب «السلب والإيجاب»، وذلك ردًّا علىٰ أحد طرق أهل السنة في إثبات الصفات، وهو قولنا: إن لم يتصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفة الكمال، وجب وصفه بنقيض تلك الصفة، فإن لم يتصف بالسمع لزم أن يُقال: إنه ليس بسميع، فيجب تنزيه الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن ذلك فنثبت له صفة الكمال؛ لأن النقيضين لا يرتفعان، فسلب صفة النقص يعني إيجاب صفة الكمال.

يقول الآمدي: «فعلىٰ هذا إن أريد بالتقابل ههنا تقابل السلب والإيجاب في اللفظ حتىٰ إذا لم يقل: إن الباري ذو سمع وبصر لزم أن يقال: إنه ليس بذي سمع ولا بصر: فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل بعينه من غير دليل».

يعني إن قيل: إن الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إن نفينا عنه صفة السمع والبصر لزم من ذلك أن يُقال: إنه ليس بسميع وليس ببصير تعالىٰ الله عن ذلك، فهو ما يقوله الخصم من أهل السنة، ولا يُقبل منه بغير دليل علىٰ أن هذا التقابل تقابل «سلب وإيجاب» أولًا.

ثم قال: **«وإن أريد به ما هو من قبيل المتضايفين: فهو غير متحقق ههنا، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين وجود الآخر ألبتة، بل ربما يصح انتفاؤهما، ولهذا يقال: زيد ليس بأب لعمرو ولا بابن له أيضًا»**.

يعني لو قيل: إن إثبات صفة السمع ونفيها عن الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من قبيل تقابل المتضايفين: فهو ليس صحيحًا؛ لأنه لا يلزم من تَعَقُّل البصر تَعَقُّل العمىٰ. وكذلك فلو كان هذا التقابل -أي البصر وعدمه، أو السمع وعدمه- من قبيل التضايف، فإنه يصح ارتفاع طرفي التضايف، فيصح أن يقال: عمرو ليس بسميع، وكذلك ليس بأصم؛ لأن في التضايف يصح ارتفاع الطرفين، وبتعبير آخر: يصح أن يجتمعان في الكذب، وذلك كقولنا: زيد ليس بأب لعمرو، ولا بابن له، فإن لم يكن لزيد ابن اسمه عمرو، لم يصح أن يقال: إن زيدًا أبوه، ولا عَمْرًا ابنه.

وعلىٰ ذلك فلا يصح أن يكون التقابل المُراد عند أهل السنة من قبيل تقابل التضايف.

أي أن اعتراض الآمدي هنا علىٰ وجهين:

أولًا: علىٰ فرض المنع: فإن تقابل صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعدمها ليس من قبيل التضايف لسببين:

أولًا: أن التضايف بين أمور وجودية، والكلام علىٰ صفات الله وعدمها، ففيها أمر وجودي وأمر عدمي.

ثانيًا: أن في التضايف لا يُمكن تَعَقُّل طرف دون تعقل نقيضه، وهذا غير متحقق.

ثانيًا: علىٰ فرض التسليم: فإن التضايف يمكن فيه ارتفاع الطرفين، أي قد يجتمعان في الكذب، فلا تستقيم قاعدة أهل السنة هنا؛ لأنه يمكن ارتفاع الطرفين.

ثم استكمل الآمدي فقال: «وإن أريد به ما هو من قبيل تقابل الضدين، فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود مما هو قابل لتوارد الأضداد عليه، وذلك مما لا يسلمه الخصم، وليس عليه دليل، كيف وأنه لا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر، بل من الجائز أن يجتمعا في العدم والسلب، ولهذا يصح أن يقال: إن الباري تعالىٰ ليس بأسود ولا أبيض، ولو لزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفي فيهما».

أي لو كان التقابل بين صفات الله وعدمها من قبيل تقابل الضدين، فإنه غير صحيح؛ لأن ذلك يلزم منه أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قابلًا للاتصاف بالأضداد، وهذا غير مسلَّم به، كذلك فإن في هذا التقابل يمكن ارتفاع الطرفين، أي يمكن سلب الطرفين، وبتعبير آخر: أن يجتمعا في العدم أو الكذب. فيجوز أن يُقال: زيد ليس بأبيض ولا بأسود، وعليه فلو كانت صفات السمع والبصر -مثلًا- من

هذا التقابل، لجاز أن يُقال: زيد ليس بسميع، وليس ليس بسميع، أي ليس بسميع، وليس بأصم، وهذا غير صحيح. وعليه فإن صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليست من هذا النوع من التقابل.

إذن هنا يعترض الآمدي علىٰ قاعدة أهل السنة من وجهين:

أولًا: علىٰ فرض المنع: أن هذا النوع من التقابل غير متحقق، وذلك لأن التضاد بين أمرين وجوديين، والكلام هنا عن الصفات وعدمها، أي بين أمر وجودي وآخر عدمي.

ثانيًا: علىٰ فرض التسليم: أن التضاد يمكن فيه ارتفاع النقيضين، وعليه فلا تستقيم قاعدة أهل السنة في إثبات الصفات هنا.

ثم استكمل الآمدي فقال: «وأما إن أريد به ما هو من قبيل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم أيضًا من نفي الملكة تحقق العدم، ولا من نفي العدم تحقق الملكة، ولهذا يصح أن يقال: الحجر ليس بأعمىٰ ولا بصير، نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشيء المستحقة له لذاته أو لذاتي له كما بينا، والقول بارتفاع مثل هذه القوة في حق الباري يجر إلىٰ دعوىٰ محل النزاع والمصادرة علىٰ المطلوب وهو غير معقول».

هنا يقول الآمدي بأن التقابل في صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من قبيل العدم والملكة، ونفي الملكة لا يلزم منه تحقق العدم، ولا يلزم من نفي العدم تحقق الملكة، أي حسب المناطقة يمكن ارتفاعهما، أي يمكن اجتماعهما في الكذب.

ويستدل الآمدي وغيره من المتكلمين بمثال الحجر والحائط غالبًا، وهو قولهم: الحجر، هل هو بصير أو أعمىٰ؟ يقولون: ليس ببصير، وليس بأعمي أيضًا؛ لأنه غير قابل للبصر أصلًا. وهذه الأمثلة سيرد عليها شيخ الإسلام بإذن الله بالتفصيل.

وإن قال أهل السنة: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قابل لتلك الصفات، قالوا: هذا موضع النزاع.

وهنا ينتهي كلام الآمدي، ويبدأ رد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ عليه.

ثم لاحظ هنا أن الآمدي بدأ في استخدام لفظ «أعمىٰ» بدلًا من «ليس ببصير»، فقال: الحجر ليس بأعمىٰ ولا بصير، ولم يقل: «بصير، وليس ببصير» أو «أعمىٰ، وليس بأعمىٰ»، وهذه مُماحكة لفظية في حقيقة الأمر؛ لأن العمىٰ يعني: عدم البصر، وعدم البصر يعني: العمىٰ، فلا فرق في المعنىٰ بين قولنا: أعمىٰ، وبين قولنا: ليس ببصير.

ولكن تنازع المتكلمون والفلاسفة في ذلك، فاللفظ المعدول[١] -أي العمىٰ بدلًا من عدم البصر، والطرش بدلًا من عدم السمع- حمله بعضهم علىٰ عدم الملكة؛ حتىٰ لا يظهر أن التقابل بين البصر والعمي تقابل «سلب وإيجاب»، فبدلًا من «البصر» و«عدم البصر»، يقولون: «البصر» و«العمي»، وقد

(١) «معيار العلم في فن المنطق» (ص: ١١٤) دار المعارف.

تكلم المتكلمون والفلاسفة في «العمىٰ» و«عدم البصر» وغير ذلك، هل هما نفس الأمر أم لا؟ أم عدم البصر معنىٰ أعم منه؟

يقول ابن سينا: «ونعني بغير البصير الأعمىٰ، أو معنىٰ أعم منه»(١).

ثم نقل الخلاف في ذلك بين المناطقة فقال: **«ولما كانت لبعض الأعدام المقابلة للملكات أسماء محصلة في اللغات كالأعمىٰ والسكوت والسكون دون بعض، وكان الجميع في الحاجة إلىٰ العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم علىٰ إطلاق تلك الألفاظ، أعني المعدولة في الدلالة علىٰ الأعدام، وأجراها بعضهم علىٰ ما يقتضيه الاعتبار العقلي من إطلاقها علىٰ ما يقابل المحصلة مطلقًا، فكان غير البصير يدل علىٰ الأعمىٰ عند الطائفة الأولىٰ، وعلىٰ ما ليس ببصير، أي شيء كان عند الأخيرة، واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم»(٢).**

ثم أقر بأن هذا علىٰ أهل اللغة لا المنطق، فقال: **«فليس بيانه علىٰ المنطقي بل علىٰ اللغوي بحسب لغة لغة».**

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات» (١/ ١٢٤) نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ)، دار البلاغة للنشر، قم - إيران، ١٣٧٥هـ ج١.

(٢) المرجع السابق.

ويقول الغزالي: «فإن قيل: فقولنا: (غير بصير) وقولنا: (أعمىٰ) متساويان، أو أحدهما أعم من الآخر؟

قلنا: هذا يختلف باللغات، وربما يظن أن قولنا: غير بصير أعم حتىٰ يصح أن يوصف به الجماد، وأما الأعمىٰ فلا يمكن أن يوصف به إلا من يمكن أن يكون له البصر، وبيان ذلك محال علىٰ اللغة»[1].

إذن فهو أمر لغوي لفظي، وإلا فالعمىٰ سلب البصر، والطرش سلب السمع، لا فرق في لغة العرب والقرآن الكريم، بل إن ابن تيمية نازع حتىٰ في أن الأمر كذلك في بعض غير لغات العرب كما سيأتي.

فإن كان فصل الخطاب من اللغة كما أقر الفلاسفة، فالوحي المعصوم الذي منه تُستنبط قواعد اللغة علىٰ خلاف ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة والمناطقة، فبحسب الفلاسفة ينبغي تقديم الوحي في إنكار العدم والملكة، علىٰ الأقل في اللغة العربية.

---

(١) «معيار العلم في فن المنطق» (ص: ١١٦) دار المعارف.

وقد أقر ونقل الطوسي(١) الخلاف في ذلك في «شرحه لإشارات ابن سينا»، ثم قال: «**الشيخ بين أن هذا البحث لا يتعلق بالمنطق، بل هو بحث لغوي يمكن أن يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات**»(٢).

رد شيخ الإسلام: الوجه الأول: التقسيم غير حاصر:

فقال: «والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا التقسيم غير حاصر؛ فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجبًا بنفسه، وإما أن يكون ممكنًا بنفسه، وهذان -الوجوب والإمكان- لا يجتمعان في شيءٍ واحد من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجبًا بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان.

---

(١) محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي: فيلسوف. كان رأسًا في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند (هولاكو) فكان يطيعه فيما يشير به عليه. ولد بطوس (قرب نيسابور) وابتنىٰ بمراغة قبة ورصدا عظيما، واتخذ خزانة ملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة، اجتمع فيها نحو اربعمئة ألف مجلد، وقرر منجمين لرصد الكواكب وجعل لهم أوقافًا تقوم بمعاشهم. وكان (هولاكو) يمده بالأموال.

انظر: «الأعلام» للزِّرِكْلي (٧/ ٣٠).

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات» (١/ ١٢٩) نصير الدين الطوسي.

وانظر: «الانتصار للتدمرية» (ص: ٧٢٥) ماهر أمير عبدالكريم.

فإذا جعلتم هذا التقسيم، وهما النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب.

وحينئذٍ، فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة.

وعلىٰ هذا فمن جعل الموت معنىٰ وجوديًّا فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب.

وكذلك العلم والجهل، والصمم، والبكم، ونحو ذلك»(١).

هنا يبدأ شيخ الإسلام بنقض هذا التقسيم بأكثر من طريق، والوجه الأول هو علىٰ فرض المنع، أي منع تلك القسمة، وهو قوله: إن هذا التقسيم غير حاصر، وبالتالي لا يُمكن الاحتكام إليه أصلًا؛ لأن بعض الأمور التي لا تجتمع ولا ترتفع ليست من قبيل السلب والإيجاب حسب تقسيمكم، واستدل علىٰ ذلك شيخ الإسلام بالإمكان والوجوب، والقدم والحدوث، والقيام بالنفس والقيام بالغير.

فالموجودات كلها، إما ممكنة الوجود، أو واجبة الوجود، والممكنات تحتاج إلىٰ موجود واجب، فالموجود إما ممكن وإما واجب، ولا يصح أن يكون ممكنًا واجبًا، ولا يصح أن يكون لا ممكنًا ولا واجبًا، أي لا يصح اجتماع

---

(١) وفي هذا النص سقط في بعض نسخ «التدمرية»، ولكن المذكور هنا هو النص الكامل.

الإمكان والوجوب في أي موجود، ولا يصح ارتفاع الإمكان والوجوب عن أي موجود.

وذلك مع أن الإمكان أمر وجودي، والوجوب أمر وجودي، أي أنهما أمران وجوديان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا يقعان بذلك في أي قسم من تلك الأقسام التي سردها الآمدي سابقًا. فتقابل الأمور الوجودية عند المناطقة إما تقابل التضايف، وإما تقابل الضدين، وفي كل منهما يجوز ارتفاع الطرفين، أي يجوز اجتماعهما في الكذب، ومع ذلك فإن الإمكان والوجوب لا يجوز اجتماعهما في الكذب البتة.

كذلك من جعل الموت أمرًا وجوديًّا قد ينازع في هذا التقسيم الذي يدرسونه في علم المنطق الأرسطي؛ لأن الموت المضاف إلينا في حقيقة الأمر وجودي، والدليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢﴾ [الملك: ٢]، والعَدم لا يوصف بكونه مخلوقًا، فثبت أنه أمر وجودي.

كذلك قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**يُؤْتَىٰ بالموتِ كَبْشًا أَغَرَّ فَيوقَفُ بين الجَنَّةِ والنارِ، فيُقالُ: يا أهلَ الجنَّةِ، فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرونَ، ويقال: يا أهلَ النارِ، فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرونَ، وَيَرَوْنَ أَنْ قَدْ جاءَ الفَرَجُ، فَيُذْبَحُ، ويقالُ: خُلودٌ لا مَوْتَ**» أخرجه البخاري (٦٥٤٥) مختصرًا، والترمذي (٢٥٥٧) مطولًا بنحوه، وابن ماجه (٤٣٢٧) بنحوه، وأحمد (٩٤٤٩) واللفظ له.

والموت الأول في قوله تعالىٰ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: ٢٨] هو العدم.

لهذا قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم قال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢] واستدل بهذه الآية من قال: إن الموت أمر وجودي لأنه مخلوق. ومعنىٰ الآية: أنه أوجد الخلائق من العدم، ليبلوهم، ويختبرهم أيهم أحسن عملًا، كما قال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] فسمىٰ الحال الأول -وهو العدم- موتًا، وسمىٰ هذه النشأة حياة. ولهذا قال: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو زرعة، حدثنا صفوان، حدثنا الوليد، حدثنا خليد، عن قتادة في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢] قال: كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**إن الله أذل بني آدم بالموت، وجعل الدنيا دار حياة، ثم دار موت، وجعل الآخرة دار جزاء، ثم دار بقاء**»..»(١).

«وقال ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس: (كنتم أمواتًا فأحياكم) أمواتًا في أصلاب آبائكم، لم تكونوا شيئًا حتىٰ خلقكم، ثم يميتكم موتة الحق، ثم يحييكم حين يبعثكم . قال : وهي مثل قوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

(١) «تفسير ابن كثير» (٨/ ١٩٧) ط العلمية.

وقال الضحاك عن ابن عباس في قوله: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [غافر: ١١] قال: كنتم ترابًا قبل أن يخلقكم، فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم فهذه حياة، ثم يميتكم فترجعون إلىٰ القبور فهذه ميتة أخرىٰ، ثم يبعثكم يوم القيامة فهذه حياة أخرىٰ. فهذه ميتتان وحياتان، فهو كقوله: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقال الثوري عن السدي عن أبي صالح: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ٢٨﴾ [البقرة: ٢٨] قال: يحييكم في القبر، ثم يميتكم»[١].

وعليه فإن كانت المخلوقات لا تخلو من الحياة والموت، وهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان = ثبت أمران وجوديان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس ذلك من تقابل «السلب والإيجاب» في قسمتهم، فثبت أن قسمتهم تلك لا تحصر كل أنواع التقابل بشكل صحيح، فلا يصح إذن التحاكم إلىٰ ذلك التقسيم الغير حاصر.

ثم علىٰ فرض منع أن الموت أمر وجودي، وعليه فهو سلب وإيجاب، قيل: لكن الإمكان والوجوب وجوديَّان، والقيام بالغير والقيام بالنفس وجوديان، ومع ذلك لا يرتفعان ولا يجتمعان.

---

(١) «تفسير ابن كثير» (١/ ١٢٠) ط العلمية.

لكن هل يمكن منازعة هذا الوجه بالقول بأن الطرفين هنا أحدهما أمر ثبوتي -أي وجودي- والآخر أمر عدمي؟ لا؛ لأن الإمكان -مثلًا- ليس محض سلب الوجوب، والوجوب ليس محض سلب الإمكان.

«فليس الوجوب مجرد سلب للإمكان بحيث يطابق قولنا: واجب = قولنا: ليس بممكن.

وإلا كان الموجود الواجب كالعدم الواجب إذ هما مجرد سَلبين للإمكان»(١).

فالأشياء إما ممكنة، وإما واجبة، وإما ممتنعة، فليس إذن الإمكان محض سلب الوجوب، وليس الوجوب محض سلب الإمكان. فليس قولنا: ليس ممكنًا، يساوي قولنا: واجبًا، بل قد يكون ممتنعًا.

رد شيخ الإسلام: الوجه الثاني: التقسيم يتداخل:

يستكمل شيخ الإسلام كلامه ويذكر الوجه الثاني من الرد فيقول: «**الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هما نوع منه**»(٢).

---

(١) «الانتصار للتدمرية» (ص: ٦٨٥).

(٢) وفي هذا الموضع سقط في بعض نسخ «التدمرية»، والمذكور هنا هو الكامل.

الوجه الثاني من اعتراض شيخ الإسلام قوله: إن هذا التقسيم يتداخل، فإنه في حقيقته نوعين من التقابل:

أولًا: تقابل بين وجودي وعدمي، وهو تقابل «السلب والإيجاب».

ثانيًا: تقابل بين وجودي ووجودي، وهو تقابل التضاد.

ويدخل في «السلب والإيجاب» تقابل الملكة والعدم؛ لأن تقابل الملكة والعدم أخص من تقابل «السلب والإيجاب» من جهة أن تقابل الملكة والعدم يشترط قابلية المحل للصفة أولًا، أي يشترط إمكان اتصاف المحل بالملكة، فتقابل العدم والملكة هنا أخص من تقابل «السلب والإيجاب» لكنه جزء منه؛ لأنه تقابل بين وجودي وعدمي، ولا يزيد عليه إلا من كونه يشترط إمكان اتصاف الذات بتلك الصفة التي سموها ملكة.

كذلك قال فخر الدين الرازي وشمس الدين الأصفهاني وغيرهما كما سيأتي في «الإشارات».

وكذلك يدخل تقابل التضايف في تقابل التضاد، لأن تقابل التضايف هو تقابل بين طرفين وجوديين كذلك، ولكن تقابل التضايف أخص من تقابل التضاد، حيث يشترط التضايف تعقُّل الطرفين في نفس الوقت، في حين أن الضدين لا يشترط فيهما ذلك.

لكن قد يُقال: من خواص التضاد أنه يمكن استحالة أحد الطرفين إلىٰ الآخر أو إلىٰ واسطة بينهما، والمتضايفان ليس بينهما واسطة، ومع ذلك فقد نقول: الضدان بالمعنىٰ العام يعني التقابل بين أمرين وجوديين، سواء كان بينهما واسطة أو لا، وسواء جاز علىٰ طرفيهما الاستحالة أو لا، وسواء اشترط تعقل طرفيهما معًا أم لا. وبذلك يكون الضدان اللذين يجوز علىٰ طرفيهما الاستحالة، ويجوز وجود واسطة بينهما هو تضاد خاص يدخل في التضاد العام.

وعليه، يدخل التضايف في التضاد العام كما يدخل التضاد الخاص بالاصطلاح الذي أوردناه. ويجمع التضاد أمرين:

أولًا: أنه بين أمور وجودية.

ثانيًا: أنه يجوز ارتفاعهما.

ومع ذلك، فإن تلك القسمة أيضًا ليست دقيقة كما أوردنا؛ لأن بعض التضاد قد يكون في حكم النقيضين؛ لأن الإمكان والوجوب، والحياة والموت، أمور وجودية لا يجوز ارتفاعهما ولا يجوز اجتماعهما. ولكن هنا يرد شيخ الإسلام علىٰ تلك الشبهة من باب المحاجة تنزلًا لبيان أن تقسيم المناطقة غير منضبط، حيث في الوجه الأول قال بأن هذا التقسيم غير حاصر لكل أنواع التقابل، وفي هذا الوجه -أي الوجه الثاني- قال بأن هذه الأقسام الأربعة في حقيقتها متداخلة، فهما قسمان في حقيقة الأمر.

وهنا مجددًا نتذكر أول الأمر لتكون المسألة حاضرة في الذهن، وهو أن أهل السنة يقولون: من طرق إثبات صفات الكمال لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هي نفي نقيضها من صفات النقص، فقال بعض النفاة: لا يلزم من نفي النقيض إثبات الصفة؛ لأن التقابل أربعة أنواع، وتقابل تلك الصفات من قبيل العدم والملكة التي يجوز فيها ارتفاع النقيضين، فيرد شيخ الإسلام علىٰ ذلك بنقض تقسيمهم للتقابل، وبإيضاح أن تقابل العدم والملكة في حقيقته سلب وإيجاب لا يجوز فيه ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما. هذه المسألة مهم تذكُّرها وحضورها في الذهن أثناء قراءة هذا الجزء من «التدمرية» ليتمكن طالب العالم من فهم الصورة الكلية للأمر.

❑ **اعتراض علىٰ الوجه الثاني:**

وافترض شيخ الإسلام هنا أن المخالف قد يعترض علىٰ مسألة تضمين العدم والملكة في السلب والإيجاب، فقال: «**فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له. ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلىٰ الآخر**».

يعني لو قال المعترض: السلب والإيجاب غير العدم والملكة، لماذا؟ لأن السلب والإيجاب فيه السلب أن يُسلب عن الشيء ما ليس بقابل له. وهنا يتضح الأمر كالتالي:

الشيخ ساق الاعتراض علىٰ هيئة السلب فقط في بداية الأمر، فقال: تقابل «السلب والإيجاب» فيه السلب أن يُسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، وبناءً علىٰ ذلك يكون الإيجاب في تقابل «السلب والإيجاب» هو إثبات ما هو واجب للشيء.

لأن السلب والإيجاب فيه أمران: أولًا: السلب، وثانيًا: الإيجاب.

وقوله: «ما ليس بقابل له» هو نفس معنىٰ الامتناع، فقولنا: «ما ليس بقابل له» يعني ممتنعًا عليه. إذن السلب في تقابل «السلب والإيجاب» هو سلب ما يمتنع علىٰ الشيء. فلو قلنا: العدم ممتنع علىٰ الله، فهذا سلب الممتنع.

وعكس قوله: «ما ليس بقابل له» هو معنىٰ الوجوب؛ لأن «ما ليس بقابل له» هو الامتناع، وعكس الامتناع هو الوجوب، فيصبح الإيجاب في تقابل «السلب والإيجاب» هو إثبات ما يجب الاتصاف به.

إذن لدينا أمران في تقابل السلب والإيجاب:

أولًا: سلب الممتنع.

ثانيًا: إثبات الواجب.

إذن، كيف وصلنا إلىٰ تلك النتيجة؟ وصلنا إليها عبر اعتراض المعترض علىٰ قول شيخ الإسلام: إن العدم والملكة هو هو السلب والإيجاب، ولكن العدم والملكة جزء من السلب والإيجاب، أي بين العدم والملكة وبين السلب

والإيجاب عموم وخصوص مطلق[١]. فحاول المعترض علىٰ ذلك أن يضع معيارًا فارقًا بين السلب والإيجاب وبين العدم والملكة.

فأصل قولهم: إن السلب والإيجاب نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأحد طرفيه وجودي، والآخر عدمي، ولم يحددوا مع ذلك هل يُشترط إمكان اتصاف المحل بأحد تلك الأطراف أم لا، فيدخل في السلب والإيجاب أي طرفين أحدهم وجودي والآخر عدمي، حتىٰ لو كان اتصافه بتلك الصفة واجبًا أو ممكنًا.

إذن السلب والإيجاب في أول الأمر كان: إيجاب الممكن، وإيجاب الواجب، وسلب الممكن، وسلب الممتنع.

والعدم والملكة في أول الأمر كان: إيجاب الممكن، وسلب الممكن؛ لأن قولهم في تقابل العدم والملكة أنه تقابل بين وجودي وعدمي فيما «يقبل» المحل اتصافه به، وقولهم: «يقبل اتصافه» يعني أنه يمكن اتصافه بها، فالسلب

---

(١) العموم والخصوص المطلق هو كون الحقيقتين إحداهما أعم من الأخرىٰ مطلقًا، والأخرىٰ أخص مطلقًا، بحيث توجد إحداهما مع وجود كل أفراد الأخرىٰ دون العكس. مثل الحيوان، والإنسان؛ فالحيوان أعم مطلقًا لصدقه علىٰ جميع أفراد الإنسان. فلا يوجد إنسان بدون حيوانيته مطلقًا، فيلزم من وجود الإنسان -الذي هو أخص- وجود الحيوان، بلا عكس، ولا يلزم من عدم الإنسان عدم الحيوان؛ لأن الحيوان قد يبقىٰ موجودًا في الفرس وغيره.

في العدم والملكة إذن هو سلب الممكن، والإيجاب في العدم والملكة إذن هو إيجاب الممكن.

فنلاحظ هنا أن السلب والإيجاب في أول الأمر كان في أربعة أمور:

أولًا: إيجاب الممكن. كإثبات السمع للمخلوقات.

ثانيًا: سلب الممكن. كنفي السمع عن المخلوقات.

ثالثًا: إيجاب الواجب. كإثبات الحيوانية للإنسان؛ لأن الحيوانية واجبة للإنسان باعتبار كونه حيوانًا ناطقًا.

رابعًا: سلب الممتنع. كنفي أن يكون الإنسان حجرًا.

والعدم والملكة في أول الأمر كان في أمرين:

أولًا: إيجاب الممكن. كإثبات السمع للمخلوقات.

ثانيًا: سلب الممكن. كنفي السمع عن المخلوقات.

إذن يوجد تداخل كما قال شيخ الإسلام، فحاول المعترضُ وضعَ معيارٍ فارقٍ بين السلب والإيجاب والعدم والملكة، فقال: السلب والإيجاب هو ما لا يدخل فيه العدم والملكة، إذن السلب والإيجاب أصبح في أمرين:

أولًا: إيجاب الواجب.

ثانيًا: سلب الممتنع.

والعدم والملكة أصبح كما هو سابقًا في أمرين:

أولًا: إيجاب الممكن.

ثانيًا: سلب الممكن.

هنا أصبح الأمر واضحًا، ولكن الكلام المسترسل عند شيخ الإسلام جعل من هذه الفقرة غير واضحة تمام الوضوح عند القارئ للوهلة الأولىٰ.

□ الجواب الأول علىٰ الاعتراض علىٰ الوجه الثاني:

ثم استكمل شيخ الإسلام كلامه، فقال: «**قيل له: عن هذا جوابان:**

أحدهما: أن غاية هذا أن السلب ينقسم إلىٰ نوعين، أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به، فيكون المراد به سلب الممتنع وإثبات الواجب، كقولنا: زيد حيوان، فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر، فإن هذا سلب ممتنع.

وعلىٰ هذا التقدير، فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا: المثلث إما موجود وإما معدوم، يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك، فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعًا، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم.

وأيضًا فإنه علىٰ هذا التقدير، فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حيًّا أو عليمًا أو سميعًا أو بصيرًا أو متكلمًا، أو لا يكون، كان مثل قولنا:

إما أن يكون موجودًا وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله، وبهذا يحصل المقصود».

يرد شيخ الإسلام علىٰ هذا المعيار الذي قاله المعترض علىٰ أمر تداخل الأقسام، فقال: «**إن غاية هذا أن السلب ينقسم إلىٰ نوعين، أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به**». وهذا لأن المعترض قال: إن السلب في تقابل «السلب والإيجاب» هو سلب ما لا يمكن اتصاف الشيء به، فقال شيخ الإسلام: إذن يوجد سلب آخر، وهو سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، وهو السلب في تقابل العدم والملكة. لأن في تقابل «السلب والإيجاب» يوجد سلب ويوجد إيجاب، وفي تقابل «العدم والملكة» أيضًا يوجد سلب ويوجد إيجاب، يعني يوجد إثبات ويوجد نفي.

فالمخالف قال: السلب في تقابل «السلب والإيجاب» هو سلب ما لا يمكن اتصاف الشيء به، وما لا يمكن هو الممتنع، فمعنىٰ قوله: أن السلب في تقابل السلب والإيجاب هو سلب الممتنع، وعكس سلب الممتنع هو إيجاب الواجب.

إذن أصبح تقابل السلب والإيجاب لا يتعلق إلا بالممتنعات والواجبات فقط، ولا يتعلق بالممكنات البتة.

أما في تقابل العدم والملكة فلازم قول المعترض: أن السلب فيه سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، والإيجاب فيه إيجاب ما يمكن اتصاف الشيء به. إذن تقابل العدم والملكة لا يتعلق إلا بالممكنات.

فقال شيخ الإسلام: إذن المثلث -مثلًا- يقبل الوجود ويقبل العدم، فالوجود ممكن في حق المثلث، والعدم ممكن في حق المثلث، إذن فإن تقابل الوجود والعدم في حق المثلث من باب تقابل العدم والملكة؛ لأن السلب فيه هو سلب ما يمكن اتصاف المثلث به، والإيجاب فيه هو إيجاب ما يمكن اتصاف المثلث به.

وهذا غير صحيح باتفاق العقلاء؛ لأن تقابل الملكة والعدم بحسبهم يمكن فيه ارتفاع النقيضين، فحينئذ يمكن أن يُقال: المثلث لا موجود ولا معدوم، وهذا غير صحيح باتفاق العقلاء، إلا أن يثبت المخالف «الأحوال» التي هي لا موجودة ولا معدومة عند بعض المتكلمين، وهذا إيغال في السفسطة لا يصح للمخالف عندها أن ينازع فيما يذهب إليه مخالفوه.

فالأحوال عند المعتزلة هي النسبة بين الصفة والموصوف، أو هي الصفات المعنوية، كالعالِمية بين العالِم والعلم، والقادرية بين القادر والقدرة، ويقولون: هي لا موجودة بذاتها، ولا معدومة، بل هي واسطة بينهما![1].

---

(١) «مصطلحات في كتب العقائد» (ص: ١٤٨) محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، در ابن خزيمة، الطبعة الأولىٰ.

أيضًا بناءً علىٰ تلك القسمة قال شيخ الإسلام: إذن ايجاب الصفات في حق الله، وسلب الصفات عن الله، هو من باب تقابل السلب والإيجاب، لماذا؟ لأن الصفات بتقدير ثبوتها في حق الله فهي واجبة له لا ممكنة، وكذلك الصفات المنفية عنه: هي ممتنعة في حقه لا ممكنة في حقه. وعليه فإن إثبات صفات الكمال بنفي نقيضها -كما يقول أهل السنة- صحيح؛ لأن الصفات في حق الله إما واجبة وإما ممتنعة، وهو -مع التسليم لذلك الاعتراض- من باب تقابل السلب والإيجاب لا العدم والملكة.

وهذه المسألة بالغة الأهمية.

ومن المهم أيضًا تذكُّر تسلسل المسألة من أولها:

أولًا: قال أهل السنة بأن من طرق إثبات صفات الكمال لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إثباتها عبر نفي نقيضها؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

ثانيًا: قال المعترض: هذا يرجع إلىٰ تقسيم المتقابلات، فبعض المتقابلات تقبل ارتفاع الطرفين، فتقابل العدم والملكة يجوز فيه ارتفاع النقيضين، وصفات الله من قبيل العدم والملكة.

ثالثًا: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: هذا يُرَد عليه من وجوه: أولها: أن هذا التقسيم غير حاصر، واستدل بأن الموجودات إما ممكنة وإما واجبة، وهما أمران وجوديان، ولا يجوز ارتفاعهما ولا اجتماعهما، فالقسمة الحاضرة في كتب المنطق إذن غير حاصرة لكل أنواع التقابل.

ثم قال شيخ الإسلام: الوجه الثاني: أن العدم والملكة قسم من السلب والإيجاب، وأن التضايف قسم من التضاد.

وذلك لأن السلب والإيجاب بين طرفين أحدهما عدمي وآخر وجودي، وهو يتعلق بالممكنات والواجبات والممتنعات، في حين أن الملكة والعدم فيه الطرفان أحدهما عدمي وآخر وجودي، وهو يتعلق بالممكنات فقط دون الواجبات والممتنعات، وعليه يشترك الملكة والعدم والسلب والإيجاب في تعلقهما بالممكنات، وفي أن الطرفين فيهما أحدهما وجودي والآخر عدمي، فلا فرق البتة بينهما من هذا الوجه.

رابعًا: اعترض معارض فقال: العدم والملكة ليس داخلًا في السلب والإيجاب؛ لأن السلب في «السلب والإيجاب» هو سلب ما لا يمكن اتصاف الشيء به، أي سلب الممتنع، وعليه فالإيجاب في «السلب والإيجاب» إيجاب الواجب، وهو عكس الممتنع. وعليه فالسلب في العدم والملكة هو سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، أي سلب الممكن، وعليه فالإيجاب في العدم والملكة هو إيجاب الممكن.

وعليه يتعلق العدم والملكة بالممكنات، ويتعلق السلب والإيجاب بالواجبات والممتنعات.

خامسًا: قال شيخ الإسلام، بناءً على هذا المعيار، فإن صفات الله إن ثبتت في حقه فهي واجبة لا ممكنة، وكذلك الصفات إن نفيناها فهي ممتنعة في حقه

سبحانه، وعليه فإن صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ تتعلق بتقابل السلب والإيجاب، وعليه فإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في حق الله وسُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وعليه أيضًا فإن العدم والملكة يتعلق بالممكنات، وهذا غير صحيح باتفاق العقلاء، لأنه لا يمكن للمخلوق الممكن أن يكون لا موجودًا ولا معدومًا في نفس الوقت. فثبت أن العدم والملكة داخل في تقابل السلب والإيجاب، وأن الطرفين فيه لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن بينهما في حقيقة الأمر عمومًا وخصوصًا مطلقًا.

ثم عرض شيخ الإسلام اعتراض آخر، فقال: «**فإن قيل: هذا لا يصح حتىٰ يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات.**

قيل له: هذا إنما اشتُرِط فيما أمكن أن يثبت له ويزول كالحيوان، فأما الرب تعالىٰ فإنه بتقدير ثبوتها له فهي واجبة، ضرورة أنه لا يمكن أن يكون تارة حيًّا وتارة ميتًا، وتارة سميعًا، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص، وذلك منتفٍ قطعًا.

بخلاف من نفاها، وقال: إن نفيها ليس بنقص، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصًا. فإن فساد هذا معلوم بالضرورة».

وهذا اعتراض آخر علىٰ طريقة الإثبات، وهو اعتراض يتجاوز كل ما قيل سابقًا عن تقابل العدم والملكة وأنه في حقيقته من باب السلب والإيجاب، فعلىٰ اعتبار أن ابن تيمية لم ينقض قسمة المتقابلات حتىٰ الآن، قد يقول معترض: إن

قولك: يلزم من نفي صفة الكمال إثبات صفة النقص في حق الله = غير صحيح حتىٰ يثبت إمكان اتصاف الله بتلك الصفات أولًا. وذلك لأن هذا -بحسب المعترض- من باب العدم والملكة الذي يجوز فيه ارتفاع الطرفين.

يعني المعترض يقول: لا يلزم من قولي: إن الله ليس بسميع؛ أن أقول: إن الله أصم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأن هذا من العدم والملكة، فيجب أولًا إثبات إمكان اتصاف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالسمع، فإن أمكن اتصافه بالسمع ثم نفينا صفة السمع = صح قولك: إنه يتصف بنقيض السمع -سبحانه تعالىٰ عن ذلك-.

فكان رد شيخ الإسلام علىٰ ذلك بأن اشتراط الإمكان غير صحيح؛ لأنه لو فرضنا أن الصفة ثابتة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، هل تكون ممكنة في حقه أم واجبة؟ بالطبع واجبة؛ لأن الصفة لو كانت ممكنة في حق الذات، فيجوز إذن أن تتصف بها الصفة أو لا تتصف، ولكن بفرض ثبوت الصفة لذات واجب الوجود = فهي واجبة له لا ممكنة.

ومع ذلك فإن من نفىٰ الصفة باعتبار أن نفيها ليس نقصًا لا يمكن له أن يقول: إن نفي الصفة ليست نقصًا إن ثبت إمكان اتصاف واجب الوجود بالصفة. فلو قال أحد النافين: الله ليس بسميع، وهذا لا يعني أن ذلك نقصًا في حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأنه لم يثبت عندي إمكان اتصاف الله بالسمع أصلًا. قيل له: علىٰ فرض ثبوت الإمكان، فهل يكون نفي الصفة نقصًا؟ سيقول: نعم.

قيل: فماذا لو كانت صفات الكمال في حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ واجبة وليست ممكنة أصلًا؟!

إذن فملخص رد شيخ الإسلام هنا أن الصفات في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا تخلو من حالين:

أولًا: الوجوب: وعليه فلا معنىٰ لشرط إمكان الاتصاف بالصفة أصلًا.

ثانيًا: الامتناع: وعليه كذلك لا معنىٰ لشرط إمكان الاتصاف أيضًا.

ويكمل رده شيخ الإسلام علىٰ قائل هذا الاعتراض فيقول: «**وقيل له أيضًا: أنت في تقابل السلب والإيجاب، إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين لم يصح أن تقول: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، والممتنع الوجود إما موجود وإما معدوم، لأن أحد الطرفين هنا معلوم الوجوب، والآخر معلوم الامتناع.**

وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حيًّا وإما أن لا يكون، وإما أن يكون سميعًا بصيرًا وإما أن لا يكون، لأن النفي إن كان ممكنًا صح التقسيم، وإن كان ممتنعًا كان الإثبات واجبًا، وحصل المقصود».

يعني قد يقول المخالف: لكي يصح أن التقابل هو تقابل سلب وإيجاب، وهو التقابل الذي لا يجتمع فيه المتقابلان ولا يرتفعان = يجب اشتراط العلم بإمكان الطرفين، أي العلم بإمكان الطرف الوجودي في حق الذات، والعلم بإمكان الطرف العدمي في حق الذات.

عندئذ لو طبقنا ذلك علىٰ واجب الوجود: لقلنا: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، وهذا خاطئ؛ لأنه واجب الوجود، إذن فإن أحد الطرفين -وهو

الوجود- واجب وليس ممكنًا، وكذلك فإن الطرف الآخر -وهو العدم- ممتنع وليس ممكنًا؛ لأن العدم ممتنع في حق واجب الوجود، والوجود واجب في حقه.

وهذا بخلاف الاعتراض السابق الذي حاول وضع معيارٍ فارقٍ بين السلب والإيجاب وبين العدم والملكة بقوله: إن العدم والمملكة يتعلق بالإمكان، والسلب والإيجاب يتعلق بالواجب والممتنع، فهنا تم عكس الأمر، فيقول: السلب والإيجاب لا يكون إلا بمعرفة إمكان الطرفين، أو طرف واحد منهما.

إذن لو اشترطت لتقابل السلب والإيجاب العلم بإمكان الطرف الوجودي والطرف العدمي، لما صح أن يُقال: إن صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من باب السلب والإيجاب البتة؛ لأن صفاته الثابتة واجبة، والمنتفية ممتنعة، فلا الطرف الوجودي ممكن، ولا الطرف العدمي ممكن.

ولو اشترط المخالف العلم بإمكان أحد الأطراف، يعني لو اشترط العلم بإمكان الطرف الوجودي، أو الطرف العدمي، صح أن نقول: إما أن يكون حيًّا وإما أن لا يكون، وهذان نقيضان كذلك لا يصح اجتماعهما ولا ارتفاعهما. ولو كان النفي ممكنًا لصح تقسيم المتقابلات علىٰ تقسيم المعترض ذاك، ولكن الصحيح أن النفي ممتنع في حق واجب الوجود، فثبت أن الطرف الآخر واجب؛ لأنه لا يُقال: صفة الوجود في حق واجب الوجود ممكنة؛ لأنه واجب الوجود ووجوده واجب ليس ممكنًا، وكذلك إن اشترط المخالف معرفة إمكان الطرف

العدمي، فقوله: العدم ممكن في حق واجب الوجود خاطئ؛ لأن العدم ممتنع في حق واجب الوجود وليس ممكنًا.

وبصيغة أسهل نقول:

أولًا: لو اشترط المخالف لكي يكون الإثبات والنفي في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من باب السلب والإيجاب -أي التقابل الذي لا يجتمع فيه الطرفان ولا يرتفعان- العلم بإمكان الطرف الوجودي والطرف العدمي في حق ذات واجب الوجود، لكان ذلك يعني أن إثبات صفات الله ونفيها ليست من قبيل السلب والإيجاب، لماذا؟ لأن المخالف يشترط الإمكان في الطرف الوجودي والطرف العدمي، ومع ذلك فإن صفات الله الثابتة واجبة، والمنفية ممتنعة، فلا إمكان في أحد الأطراف أصلًا.

ثانيًا: لو اشترط المخالف لكي يكون الإثبات والنفي في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من باب السلب والإيجاب أن يُعلم إمكان أحد الطرفين، فكذلك هذا خاطئ؛ لأن الطرف الوجودي واجب، والطرف العدمي ممتنع، فلا إمكان كذلك في أحد الأطراف في حق واجب الوجود.

إذن ففي كل الحالات لا يصح تقسيم المتقابلات علىٰ تقسيم المناطقة ذاك، وثبت أن العدم والملكة هو من قبيل السلب والإيجاب، فالطرفين في العدم والملكة لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ لأنهم نقيضان في الممكنات، كما أن السلب والإيجاب نقيضان في الواجبات والممتنعات، والممكنات أيضًا؛ فكما أوردنا،

فشيخ الإسلام -قدس الله روحه- أبان ذلك التداخل بين تقابل السلب والإيجاب وتقابل العدم والملكة.

قوله: «**فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب ونحن نسلم ذلك، كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.**

فيقال له: علىٰ هذا التقدير فالمثبَت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له؛ إذ لا دليل عليه بوجه.

بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع، فإنه لا يمكن أن يستدل علىٰ امتناع ذلك إلا بما يستدل به علىٰ إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذٍ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له».

يعني أن المعترض قد قال بأن العدم والملكة يشترط ثبوت إمكان المحل للملكة، فقلنا: صفات الرب عَزَّوَجَلَّ إما واجبة وإما ممتنعة، إذن لا يتعلق بها العدم والملكة، بل السلب والإيجاب، وهو إيجاب الواجب وسلب الممتنع.

فإن قال المعترض: إذن هذه الصفات في حق واجب الوجود من باب السلب والإيجاب، وعليه يُقال: الباري إما سميع وإما ليس بسميع، أو الباري بصير أو ليس ببصير، والمخالف يختار النفي، أي يقول: ليس بسميع، وليس ببصير.

هنا يقول شيخ الإسلام: إذن فإن النفي يعني أن هذه الصفات ممتنعة في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأن المنفي عنه ممتنع، وأنت قد نفيت عنه السمع، إذن فالسمع ممتنع عليه، وهذا لا دليل عليه البتة.

بل نقول: إن الامتناع باطل بصريح العقل، فقد دلت الأدلة العقلية الصريحة الصحيحة في وجوب تلك الصفات لا امتناعها، والمخالف لا بد له من الإتيان بأدلة علىٰ امتناع اتصاف واجب الوجود بتلك الصفات، ولا يُمكن ذلك في حقيقة الأمر إلا بإبطال أصل اتصاف الذات بالصفات، وهذا فاسد.

وعليه فإن صفات الكمال تلك واجبة في حق الباري تعالىٰ.

قوله: «**واعلم أن هذا يمكن أن يُجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له، فإنها إما واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل فتعيَّن الأول، لأن كونه قابلًا لها خاليًا عنها يقتضي أن يكون ممكنًا، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار**».

يعني أن تلك الطريقة المذكورة آنفًا يُمكن أن تكون طريقةً مستقلة في إثبات صفات الله عَزَّوَجَلَّ، وهو قولنا: تلك الصفات بتقدير ثبوتها في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإنها واجبة، وبتقدير نفيها فهي ممتنعة، وامتناعها باطل ولا دليل عليه، فثبت وجوبها لله تعالىٰ؛ لأن الصفات في حقه ليست ممكنة أصلًا، بل إما واجبة وإما ممتنعة.

□ الجواب الثاني على الاعتراض على الوجه الثاني:

قوله: «**الجواب الثاني: أن يقال: فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها، لم يكن هذا داخلًا في قسم تقابل السلب والإيجاب.**

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها».

هنا يرد شيخ الإسلام بوجه آخر على من قال: إن السلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، حيث إن العدم والملكة يشترط إمكان المحل، أما السلب والإيجاب فهو إيجاب الواجب وسلب الممتنع، وذلك في النص الوارد آنفًا الذي فيه: «**فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له. ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر**».

إذن هنا من المهم استذكار الأمر الذي يرد عليه شيخ الإسلام؛ لأنه -قدس الله روحه- استرسل في الرد على بعض الاعتراضات التي قد تَرد على ردِّه الأول

علىٰ قول هذا القائل الذي حاول وضع معيارٍ فارق بين السلب والإيجاب وبين العدم والملكة.

إذن كان الرد الأول لشيخ الإسلام علىٰ هذا المعيار: بأنه يلزم منه أن السلب والإيجاب في تقابل «السلب والإيجاب» يتعلق بالواجب والممتنع، والسلب والإيجاب في تقابل «العدم والملكة» يتعلق بالممكنات، وأبان فساد ذلك، حيث إن هذا يلزم منه أن الوجود والعدم في حق الممكنات المخلوقة - مثل الإنسان، أو المثلث، أو الحيوان، أو الملائكة إلخ- هو من باب العدم والملكة، فيجوز حينها أن يُقال: الإنسان لا موجود ولا معدوم، وهذا معلوم الفساد.

بيد أن الجواب الثاني من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو تعبير مختلف عن نفس ما يعنيه في الجواب الأول.

فلو قال المتكلم: إن العدم والملكة يشترط قابلية المحل للملكة، أما السلب والإيجاب فما لا يدخل فيه قابلية المحل، أي في السلب والإيجاب يوجب الواجب ويُسلب الممتنع.

هذا يعني أن قولنا: زيد إما عالم أو ليس بعالم، وزيد عاقل أو ليس بعاقل = من باب تقابل العدم والملكة؛ لأن زيدًا ممكن في حقه العلم، وممكن في حقه الجهل كذلك (أو عدم العلم)، وكذلك فإن زيدًا قابل للعقل، أي ممكن في حقه العقل، وكذلك ممكن في حقه أن لا يكون عاقلًا. فعلىٰ أصولهم يجوز أن يُقال: زيد ليس بعالم وليس بجاهل، وهذا معلوم الفساد!

قوله: «وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير، كان إيجابًا وسلبًا، وإذا قلنا: هو إما بصير وإما أعمىٰ، كان ملكة وعدمًا.

وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنىٰ في الموضعين سواء، فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلىٰ الآخر، فإن الاستحالة هنا ممكنة كإمكانها إذا عبر بلفظ (العمىٰ)».

هنا يُظهر شيخ الإسلام -قدس الله روحه- نوعًا آخر من تلبيس بعض النفاة من الأشاعرة وأمثالهم علىٰ الناس، فيقولون: إن قلنا: زيد إما بصير وإما ليس ببصير = ذلك من باب السلب والإيجاب، وهذان متناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان عن المحل. أما إن قلنا: زيد إما بصير وإما أعمىٰ = كان ذلك من باب العدم والملكة، فلا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم، وعليه يجوز أن يكون زيد لا بصيرًا ولا أعمىٰ!

فيعلق شيخ الإسلام علىٰ ذلك فيصفه بأنه ليس إلا منازعة لفظية، فالعمىٰ هو نفي البصر، والاعتبار في علم المنطق هو للمعنىٰ لا للألفاظ كما يقررون أنفسهم.

فلنا أن نسأل المخالف: من حيث المعنىٰ ما الفارق بين عدم البصر وبين العمىٰ في نفس الأمر؟ وما الفرق بين أن يكون الشيء خارجَ الشيء وبين كونه ليس داخلًا فيه في نفس الأمر؟ فعدم المحايثة يعني كونه خارجًا.

كذلك ذكر شيخ الإسلام في هذا الموضع أمرًا هامًّا عن خواص السلب والإيجاب حسب تقسيم المناطقة، وهو أنهم جعلوا من خواصه امتناع استحالة أحد الطرفين إلىٰ الآخر، ومع ذلك فإن هذا ليس دقيقًا؛ لأن استحالة الطرف الممكن إلىٰ الطرف الممكن = ممكن.

ودليل ذلك الحيوان، فهو ممكن في حقه الوجود، وممكن في حقه العدم، ومع ذلك فإن الإنسان -باعتباره حيوانًا ناطقًا- كان عدمًا، واستحال بخلق الله عَزَّوَجَلَّ له إلىٰ الطرف الآخر الوجودي، وهو الوجود، فأصبح موجودًا بعد أن لم يكن. والوجود والعدم في حق الممكنات هو من تقابل «السلب والإيجاب» حقيقةً. وهذا وجه آخر في بيان خطأ قسمتهم تلك.

رد شيخ الإسلام: الوجه الثالث: تقسيم مقترح:

قوله: «**الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابيين أو سلبيين، فالأول هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول هما الضدان كالسواد والبياض، والثاني هما في معنىٰ النقيضين وإن كانا ثبوتَين كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة، ونحو ذلك.**

ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم والبكم والسمع، ليس منما إذا خلا الموصوف عنهما وُصف بوصف ثالث بينهما كالحمرة بين السواد والبياض، فعُلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما، فإذا انتفىٰ تعين الآخر».

هنا وجه ثالث في رد شيخ الإسلام علىٰ تقسيم المناطقة للتقابل، فيقترح هنا تقسيمًا مغايرًا لتقسيمهم؛ لأن تقسيمهم ليس بحاصر كما مر، فالإمكان والوجوب أمران وجوديان ولا يقعان تحت قسم من أقسام المناطقة الأربعة، وكذلك الحدوث والقدم أمران وجوديان لا يخلو منهما محل، وكذلك القيام بالنفس والقيام بالغير، فقسَّم شيخ الإسلام المتقابلات إلىٰ قسمين رئيسين:

الأول: تقابل النقيضين، وهما السلب والإيجاب، وهو الذي طرفاه أحدهما وجودي والآخر عدمي.

الثاني: تقابل الوجوديين، وهذا التقابل ينقسم إلىٰ قسمين:

الأول: ما يمكن خلو المحل من طرفيه، وهو تقابل التضاد، كالأسود والأبيض، وكتقابل التضايف.

الثاني: ما لا يمكن خلو المحل من طرفيه، كالإمكان والوجوب، فهي معانٍ وجودية، ومع ذلك لا يخلو المحل منهما ولا يجتمعان فيه، وهو في معنىٰ النقيضين. وقوله: «**وإن كانا ثبوتَين**» يعني ولو كان الطرفان وجوديين.

ثم قال شيخ الإسلام في نهاية هذا الوجه: إن من المعلوم أن المحل لا يخلو من الحياة والموت، كما لا يخلو من السمع والصمم، حتىٰ ولو كان الطرفان وجوديين، وهذا ليس كتقابل التضاد، ففي تقابل التضاد إن خلا المحل من الضدين كان من الممكن اتصافه بضد ثالث بينهما: كاللون الأحمر بين الأسود والأبيض.

وتقسيم شيخ الإسلام ذاك حاصر لأنواع التقابل.

وعليه فإن قال المخالف: إن الخارجية ليست هي محض سلب الداخلية، والداخلية ليست هي محض سلب الخارجية، فجوَّز علىٰ ذلك أن يكون الباري لا داخل العالم ولا خارجه كون الداخلية والخارجية أمرين ثبوتيين = يمكن رد ذلك بأن يُقال: ولو كانا ثبوتيين، فإن من الأضداد ما يكون في حكم النقيضين، كالإمكان والوجوب، وكالقيام بالنفس والقيام بالغير، وكالقدم والحدوث، وكالعلة والمعلولية إلخ، فثبت أن الباري تعالىٰ إما أن يكون خارج العالم أو داخله.

وقد حاول الطباطبائي تصويب ضبط قسمة المناطقة دون تصحيح حقيقي لدائرة حصر التقابل فيها، فقال: «**والأصوب في ضبط الأقسام أن يقال: إن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدمًا للآخر أو لا. وعلىٰ الأول إما أن يكون هناك موضوع قابل كالبصر والعمىٰ فهو تقابل العدم والملكة، أو لا = يكون كالايجاب والسلب، وهو تقابل التناقض. وعلىٰ الثاني -وهو كونهما وجوديين- فإما أن لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر، وبالقياس إليه كالعلو والسفل وهو تقابل التضايف. أو لا وهو تقابل التضاد**»(١).

---

(١) «نهاية الحكمة» (ص: ١٤٦) محمد حسين الطباطبائي.

والمقصود هنا أن نشير إلىٰ أن من الفلاسفة من يستشكل التقسيم أو أساسه أو صحة ضبطه وغير ذلك، فهو إذن أمر اصطلاحي لا يجوز محاكمة الحقائق إليه.

لهذا يقول الغزالي في تعريف المتضادين بعد ذكر أقسام عدة: «**فإذا تمهدت في عقلك هذه الأقسام فانظر إلىٰ لفظ (المتضادين) وأنه كيف وضع الاصطلاح فيه؟**

وأقل الدرجات في المتضادين هما المعنيان اللذان يتعاقبان علىٰ محل واحد ولا يجتمعان، سواء كانا مختلفين أو متماثلين.

وقد اصطلح فريق علىٰ إطلاق الاسم علىٰ هذا، فبوضع هذا الاسم سموا المثلين متضادين. وفريق آخر شرطوا زيادة لإطلاق هذا الاسم؛ وهو ألا يسد أحدهما مسد الآخر، فلم يطلقوه علىٰ الكونين في حيز واحد، وأطلقوه علىٰ الكونين في حيزين.

وفريق ثالث شرطوا زيادة أمر، وهو أن يكون بينهما اختلاف في الحد والحقيقة؛ أي لا يدخل أحدهما في حد الآخر ... وفريق رابع شرطوا زيادة؛ وهو أن يكون بينهما غاية الخلاف الممكن في ذلك النوع من التضاد؛ بحيث لا يكون وراءه خلاف»(١).

---

(١) «محك النظر في فن المنطق» (ص: ٣٢٦).

رد شيخ الإسلام: الوجه الرابع: المحل الغير قابل للكمال أنقص من المحل القابل له:

قوله: «الوجه الرابع: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها، أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمىٰ.

وحينئذٍ، فإذا كان الباري منزهًا عن نفي هذه الصفات -مع قبوله لها- فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أوْلىٰ وأحرىٰ، إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد امتناعًا، فثبت أن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد امتناعًا، فثبت أن اتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب، وهذا في غاية الحسن».

وهذا الوجه بديع، وهو علىٰ فرض التسليم بقسمتهم، وتلخيصه بألفاظ سهلة كالتالي:

يقول شيخ الإسلام: أنتم تقولون: لو كان الباري تعالىٰ قابلًا لصفة السمع -مثلًا-، فتكون في حقه صفة كمال، ونفيها عنه نقص مذموم، إذن فنفي قبوله لصفة الكمال أولىٰ بالذم!

ومثال ذلك أن يُقال: علىٰ التسليم بقسمتكم تلك، فإن الحجر أنقص من الإنسان؛ لأن الإنسان قابل لصفة الكمال -البصر علىٰ سبيل المثال-، والحجر غير قابل لتلك الصفة.

فبحسبكم لو كان الباري تعالىٰ قابلًا لصفة الكمال، فلا يجوز ارتفاع صفة الكمال ونقيضها في نفس الوقت، إذن لو كان الباري غير قابل لصفة الكمال فهو غير قابل لصفة الكمال ولا صفة النقص، وهذا أولىٰ بالامتناع والذم.

وعليه ثبت أن إثبات الأكمل لله تعالىٰ يقتضي أن يكون قابلًا لصفة الكمال، وقبوله لصفة الكمال يعني أن صفة الكمال واجبة في حقه لا ممكنة، فوجب إثبات صفات الكمال في حقه تعالىٰ.

وقد أكد شيخ الإسلام علىٰ ذلك الوجه في غير موضع، فقال في «درء التعارض»: «**نحن نريد بالتقابل السلب والإيجاب، ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه، سواء قيل: إنه قابل لها أو لم يقل، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام والسمع والبصر أكمل ممن لم يتصف بذلك، وما قدر انتفاء ذلك عنه كالجماد فهو أنقص بالنسبة إلىٰ من اتصف بذلك**»[١].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ٣٧).

وقال أيضًا: «أن يقال: الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان، وصنف لا يقبل ذلك كالجماد، ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل ممن لا يقبل واحدًا منهما وإن كان موصوفًا بالعمىٰ والصمم والخرس فإن الحيوان الذي هو كذلك أقرب إلىٰ الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا، إذ الحيوان الأبكم الأعمىٰ الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال.

فإذا كان قد علم أن الرب تعالىٰ مقدَّس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يقدس عن كونه لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أولىٰ وأحرىٰ، وهذا معلوم ببداهة العقول»(١).

وقال في موضع آخر: «أن يقال: فما يقبل الاتصاف بهذه الصفات، مع إمكان انتفائه عنه، أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها بحال.

فالحيوان الذي يقبل أن يتعاقب عليه العدم والملكة، فيكون إما سميعًا وإما أصم، وإما بصيرًا وإما أعمىٰ، وإما حيًّا وإما ميتًا - أكمل من الجماد الذي لا يقبل لا هذا ولا هذا، بل الحيوان الموصوف بهذه النقائص، مع إمكان اتصافه بهذا الكمال، أكمل من الجماد الذي لا يقبل ذلك»(٢).

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٨).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٣٦).

وفي موضع آخر يقول: «ولكن إذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها، فإذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصًا كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات»(١).

وفي «الكيلانية» يقول: «إذا قلتم: لا يتصف بواحد منهما لكونه لا يقبل ذلك، فهذا النقص أعظم من نقص العمىٰ والصمم والبكم»(٢).

وفي «الصفدية» يقول: «أن يقال: إما أن يكون قابلًا للاتصاف بصفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، وإما ألا يكون قابلًا لذلك، فإن لم يكن قابلًا لذلك كان ذلك أعظم في النقص من كونه قابلًا لذلك غير متصف به، فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمىٰ، وإذا كان اتصافه بكونه أعمىٰ أصم أبكم ممتنعًا مع كون المتصف بذلك أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بهذا وبضده: علم أن كونه غير قابل للاتصاف بذلك أعظم في نقصه، وإذا كان ذلك ممتنعًا فهذا أعظم امتناعًا، فامتنع أن يقال: إنه غير قابل للاتصاف بصفات الكمال»(٣).

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ١٥٩).

(٢) «الكيلانية» (ص: ١٦).

(٣) «الصفدية» (١/ ٩٠).

رد شيخ الإسلام: الوجه الخامس: العدم والملكة اصطلاح مخالف للقرآن ولغة العرب:

قوله: «**الوجه الخامس: أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإن عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي، وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج**».

يعني أنتم قلتم: تقابل العدم والملكة يشترط فيه إمكان اتصاف المحل بالملكة، فالإمكان نوعان:

الإمكان الذهني: وهو عدم العلم بالامتناع، أي عدم العلم بأن هذا الاتصاف محال.

الإمكان الخارجي: وهو العلم بعدم الامتناع في الخارج، أي في الواقع، وذلك بإحدىٰ ثلاث طرق:

الطريق الأولىٰ: أن يُعلم وجوده في الخارج.

الطريق الثانية:أن يُعلم وجود نظيره.

الطريق الثالثة: أن يُعلم وجود ما هو أبعد منه.

فإذا كان الأبعد عن قبول الملكة موجودًا، فالأقرب أولىٰ منه.

قوله: «**كان هذا باطلًا من وجهين**». يعني اشتراطكم الإمكان الخارجي لاتصاف المحل بالملكة باطل؛ وذلك لوجهين.

❑ بطلان اشتراط الإمكان الخارجي: الوجه الأول:

قوله: «أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجمادات لا توصف بأنها لا حيَّة ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض، وإلا فالعرب يصفون هذه الجمادات بالموت والصمت.

وقد جاء القرآن بذلك، قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۝٢١﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، فهذا في الأصنام وهي من الجمادات، وقد وصفت بالموت.

والعرب تقسم الأرض إلىٰ الحيوان والمَوَتان، قال أهل اللغة: المَوَتان بالتحريك خلاف الحيوان، يُقال: اشترِ المَوَتان ولا تَشْتَرِ الحيوان[(١)]، أي: اشترِ الأرضَ والدُّور، ولا تشتر الرقيق والدَّواب.

وقالوا أيضًا: المَوَات: ما لا رُوح فيه.

فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتًا باعتبار قبوله للحياة، التي هي إحياء الأرض.

قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلًا للزرع والعمارة.

والخرس ضد النطق، والعرب تقول: لبن أخرس، أي خائر لا صوت له في الإناء، وسحابة خرساء، ليس فيها رعد ولا برق، وعَلَم أخرس، إذا لم يُسمع له

---

(١) يوجد سقط في هذا الموضع في بعض نسخ «التدمرية».

في الجبل صوت صدىٰ، ويقال: كتيبة خرساء، قال أبو عبيدة: هي التي صمتت من كثرة الدروع ليس لها قعاقع.

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر علىٰ النطق إذا تركه، بخلاف الخرس، فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب تقول: ماله صامت ولا ناطق، فالصامت الذهب والفضة، والناطق الإبل والغنم، والصامت من اللبن: الخاثر، والصَّمُوت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع لها صوت.

ويقولون: دابة عجماء، وخرساء، لما لا ينطق ولا يمكن منه النطق في العادة، ومنه قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «العَجماء جُبَارٌ».

وكذلك في العمىٰ، تقول العرب: عَمَىٰ الموجُ يَعْمِي عَمْيًا إذا رمىٰ القَذَىٰ والزَّبَدَ، والأعميان: السيل والجمل الهائج، وعَمِيَ عليه الأمر إذا التبس، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنۢبَآءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص: ٦٦].

وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام».

يعني يلزم من اشتراطكم في تقابل العدم والملكة أن يكون الإمكان إمكانًا خارجيًّا -يعني العلم بعدم امتناع ذلك في الخارج- أن تكون الجمادات لا تتصف بالحياة ولا تتصف بالموت؛ لأن الجمادات بحسبكم لا تقبل الاتصاف بالحياة، فهي غير حية، وكذلك هي غير ميتة لعدم قبولها الاتصاف بالحياة.

ووجه التلازم أن الإمكان الخارجي يُعلم بثلاثة أمور:

إما العلم بالوجود العيني، أو وجود النظير، أو وجود شيء هو أبعد منه.

وتطبيق ذلك علىٰ المقصود هنا هو أن نقول: قلتم: إن العدم والملكة يشترط إمكان قبول المحل للملكة التي هي الصفة، والإمكان هنا نعني به الإمكان الخارجي، فلو أخذنا صفة السمع أنموذجًا لقلنا: لنثبت الإمكان الخارجي لصفة السمع لمحل ما -مثل الجدار- لوجب لإثبات ذلك الإمكان إثبات أحد ثلاثة:

إما أن نرىٰ الجدار متصفًا بصفة السمع، أو نرىٰ جدارًا نظيرًا له متصفًا بصفة السمع، وإما أن نرىٰ شيئًا آخر هو أنقص من الجدار متصفًا بصفة السمع.

ومعلوم أننا لم نرَ قط جدارًا متصفًا بالسمع، ولم نر شيئًا أنقص من الجدار متصفًا بالسمع، فلم يثبت الإمكان الخارجي، وبالتالي لم يثبت الشرط الذي عينه المناطقة لاتصاف المحل بالملكة، وبالتالي يجب عندهم أن يُقال: إن الجدار ليس سميعًا وليس أصمَّ.

فيقول شيخ الإسلام هنا -قدس الله روحه-: إن ذلك مخالف للغة العرب ولغة القرآن الكريم، بل هو مخالف لبعض لغات غير العرب كذلك، فهو اصطلاح محض من قِبلهم هم والفلاسفة المشاءون.

وقد تكلم في ذلك شيخ الإسلام في غير موضع، منها علىٰ سبيل المثال لا الحصر:

١- «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٨٣)، (٦/ ٨٩)، (١٢/ ٣٥٧)، (٣/ ٨٨)، (٣/ ٢١).

٢- «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٢١)، (٢/ ٢٢٢)، (٣/ ٣٦٨)، (٤/ ٣٩)، (٥/ ٢٧٤).

٣- «الصفدية» (١/ ٩٥).

٤- «الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال» (ص: ٣٥).

٥- «الكيلانية» (ص: ١٦).

٦- «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٣/ ٢١٩).

فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد وصف الأصنام بالموت في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠-٢١].

وذلك بالرغم من أنه حسب أصولهم، وباشتراط الإمكان الخارجي = لا يُمكن أن يُقال: إن الأصنام ميتة؛ لأن الإمكان الخارجي لاتصافها بصفة الحياة غير ثابت؛ لأننا لا نعلم صنمًا متصفًا بتلك الصفة، ولا نعلم شيئًا هو أنقص من الصنم متصفًا بالحياة، وعليه فالملكة منفية عن الأصنام، وكما قال الآمدي: «لا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم»، إذن يجب أن يُقال -حسب أصولهم-: إن

الأصنام لا حية ولا ميتة، ولا يجوز أن يُقال: إن الأصنام ميتة؛ لأن ملكة الحياة منفية عن الأصنام لعدم قبول الأصنام الاتصاف بالحياة؛ لأن الإمكان الخارجي غير متحقق في هذه الحالة، ولكن هذا كله علىٰ خلاف لغة العرب ولغة القرآن الكريم.

فاستدل شيخ الإسلام أولًا بآية من آيات الذكر الحكيم، ثم استدل بلغة العرب ثانيًا.

فالعرب تقسم الأرض إلىٰ حيوان، وموَتان، وهذا يعني أن معنىٰ صفة الحياة أوسع مما هو مفهوم من حياة الحيوان.

كذلك يُقال: اشترِ الموَتان ولا تَشْتَرِ الحيوان، أي اشتر الأراضي والبيوت، ولا تشترِ الرقيق والدواب التي تتصف بالحياة، فوُصِفت الأرض بالموت، وكذلك البيوت، علىٰ عكس قول المناطقة من أنها لا توصف بالموت لأنها غير قابلة لصفة الحياة.

ونتذكر هنا قول ابن سينا في اعتبار اللغة فيصلًا في خلافهم في معاني الألفاظ: «**ونعني بغير البصير الأعمىٰ، أو معنىٰ أعم منه**»(١).

ثم نقْله الخلاف في ذلك بين المناطقة حين قال: «**ولما كانت لبعض الأعدام المقابلة للملكات أسماء محصلة في اللغات كالأعمىٰ والسكوت**

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات» (١/ ١٢٤) نصير الدين الطوسي.

والسكون دون بعض، وكان الجميع في الحاجة إلىٰ العبارة عنها متساوية، فاصطلح بعضهم علىٰ إطلاق تلك الألفاظ أعني المعدولة في الدلالة علىٰ الأعدام، وأجراها بعضهم علىٰ ما يقتضيه الاعتبار العقلي من إطلاقها علىٰ ما يقابل المحصلة مطلقًا، فكان غير البصير يدل علىٰ الأعمىٰ عند الطائفة الأولىٰ وعلىٰ ما ليس ببصير أي شيء كان عند الأخيرة، واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضعَ بحث في هذا العلم»(١).

ثم إقراره بأن الفصل في هذا علىٰ أهل اللغة لا المنطق، فقال: «**فليس بيانه علىٰ المنطقي بل علىٰ اللغوي بحسب لغة لغة**».

إذن ففي اللغة العربية قطعًا عدم البصر هو العمىٰ، وعدم السمع هو الطرش. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف:٣].

إذن فالمقصود هنا أن اللغة هي فصل الخطاب في مثل تلك الأمور باعتراف الفلاسفة أنفسهم، فلما كان العدم والملكة مخالفًا للغة القرآن الكريم والعرب كان ذلك دليلًا علىٰ فساده.

وهنا إشارة هامة، أن لعل منازعة المناطقة في هذا كان لحذوهم حذو اليونان حذو القُذَّةِ بالقُذَّةِ؛ لأن في لغة اليونانيين –حسب ابن حزم– لا يطلق عدم

---

(١) المرجع السابق.

الشيء علىٰ محل إلا لو كان قابلًا له، أما في اللغة العربية فيطلق عدم الشيء عليه سواء كان المحل قابلًا له أو لا.

لذلك يقول ابن حزم: «**والعدم ليس معنىٰ، لكنه ذهاب الشيء وبطلانه، ولا يعد عادمًا إلا من يحتمل وجود ما هو عادم له، ألا ترىٰ أن الحجر لا يسمىٰ عادمًا وكان هذا عندنا معنىٰ اتبعت فيه اللغة اليونانية؟ وأما اللغة العربية فكل حال لم يكن فيها شيء ما فإنه يطلق فيه اسم عدم ذلك الشيء، وسواء كان موجودًا قبل ذلك أو لم يكن. وكذلك أيضًا يسمىٰ فيها بالعدم كل ما لم يكن**»(١).

قوله: «**فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتًا باعتبار قبوله للحياة، التي هي إحياء الأرض**» يعني: لو اعترض مخالف فقال: وصفت الأرض بالموت لأنها تقبل الحياة التي ليست هي حياة الحيوان، وإنما حياة بمعنىٰ إحياء الأرض.

«**قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلًا للزرع والعمارة**» أي أن غاية هذا أن صفة الحياة أعم من حياة الحيوان، فالقدر المشترك المفهوم من صفة الحياة أوسع من الحياة الخاصة بالحيوان، فالأرض تتصف بالحياة إن كانت قابلة للزراعة والعمارة، وهذا يأخذنا إلىٰ مبحث قُدرة اللغة علىٰ وصف كل ما في الأذهان، وهذا يتعلق بالكلام عن مبحث القدر المشترك، وهو المشترك المعنوي الذي فصَّل فيه شيخ الإسلام في كثير مما يسبق القاعدة السابعة في «الرسالة التدمرية».

---

(١) «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» (ص: ٧٤).

ثم استدل شيخ الإسلام بأمثلة أخرىٰ من كلام العرب، مثل قولهم: لبن أخرس، أي لا صوت له في الإناء. وقولهم: سحابة خرساء، أي لا رعد فيها ولا برق، وكذلك قولهم: كتيبة خرساء وغير ذلك.

قوله: «**وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر علىٰ النطق إذا تركه، بخلاف الخرس، فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب تقول: ما له صامت ولا ناطق، فالصامت الذهب والفضة، والناطق الإبل والغنم**» يعني: الغير قابل للكلام هو الأبكم، ولا يوصف بالصمت والسكوت إلا القابل للكلام لا الأبكم، ومع ذلك فإن العرب تصف الجمادات بالصمت، أي وكأنها قابلة للكلام، وكذلك تصف الجمادات بالنطق الذي هو كلام القابل للكلام، عكس الصمت. وهذا -مثلًا- في قولهم: ما له صامت لا وناطق، فالصامت هو الذهب والفضة، والناطق هو الإبل والغنم.

ثم استدل شيخ الإسلام علىٰ ذلك بعدة أدلة من كلام العرب، فمن ذلك قولهم: دابة عجماء، أو خرساء، وقولهم: عَمَىٰ الموج، وقولهم: الأعميان هما السيل والجمل الهائج، وعَمَىٰ عليه الأمر، أي التبس، ومن ذلك قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَعَمِيَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَنۢبَآءُ يَوۡمَئِذٖ﴾ [القصص: ٦٦]، وقول رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**العجماء جُبَارٌ**».

إذن «فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا علىٰ نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ

يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۝٢١﴾ [النحل: ٢٠-٢١] فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم»[١].

إذن «فمن جعل واجب الوجود لا يقبل الاتصاف: فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة التي عابها الله تعالىٰ وعاب عابديها. ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شركًا وعبادة لغير الله؛ إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم أنه يسمع أو يبصر أو يغني عنهم شيئًا»[٢].

وإن قيل: بل هذا علىٰ سبيل المجاز لا الحقيقة -أي وصف الله تعالىٰ للأصنام بالموت مثلًا-، **قلنا**: فإن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له أولًا.

يقول الجرجاني في تعريف المجاز: «**اسم لما أريد به غير ما وضع له المناسبة بينهما، كتسمية الشجاع: أسدًا، وهو مفعل بمعنىٰ فاعل، من: جاز، إذا تعدىٰ، كالمولىٰ، بمعنىٰ: الوالي؛ سمي به لأنه متعدٍّ من محل الحقيقة إلىٰ محل المجاز، قوله: «لمناسبة بينهما» احترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا لمناسبة؛ فإن ذلك لا يسمىٰ مجازًا بل كان مرتجلًا أو خطأً**»[٣].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٢١).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٨٣).

(٣) «كتاب التعريفات للجرجاني» (ص: ٢٠٢).

لكن هذا يستند إلىٰ مقدمة فحواها أن اللفظ قد وُضِع لأمر معيَّن في الخارج ابتداءً، وأن ألفاظ العربية وضعت، فكيف يثبت ذلك الوضع الأول؟! **هذا أولًا**؛ لأن المواضعة غير مسلَّم بها، بل ولا يمكن إثباتها.

ثانيًا: هل المجاز من عوارض الألفاظ أم من عوارض المعاني؟ فالأول لا إشكال فيه، أما الثاني ففيه النزاع؛ لأن القول الثاني يلزم منه صحة قول القرامطة بأن للنصوص معنىٰ ظاهرًا ومعنىٰ باطنًا، ولازم الباطل باطل، وقول القرامطة مردود عند العقلاء من أهل الحديث وعقلاء المتكلمين، بل هو معنىٰ واحد مُراد، وهو الظاهر، سواء كان الظاهر الإفرادي أو الظاهر التركيبي، سواء سُمِّي ذلك بالحقيقة أو المجاز، فأصل التقسيم إلىٰ حقيقة ومجاز لا ضير فيه وإن لم يكن حاضرًا عند الأئمة الأوائل.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ (المجاز) أبو عبيدة معمر بن المثنىٰ في كتابه. ولكن لم يعنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنىٰ بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية**»[١].

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٧/ ٨٨).

كذلك لا ينكر شيخ الإسلام أنه قد يكون للفظ عدة معانٍ بعضها أظهر من بعض بحسب النصوص والسياق، فالظاهر قد يكون ظاهرًا تركيبيًّا، سواء أطلق عليه لفظ الظاهر أو لفظ المجاز، فهو اصطلاح ليس إلا.

يقول ابن تيمية: «**قالوا: (الحقيقة): هو اللفظ المستعمل فيما وضع له.**

و(المجاز): هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كلفظ الأسد والحمار إذا أريد بهما البهيمة أو أريد بهما الشجاع والبليد.

وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولًا لمعنىً ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه وقد يستعمل في غير موضوعه؛ ولهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز فلا بد له من حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز؟ فاعترض عليهم بعض متأخريهم وقال: اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، فإذا استعمل في غير موضوعه فهو مجاز لا حقيقة له.

وهذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولًا لمعانٍ ثم بعد ذلك استعملت فيها؛ فيكون لها وضع متقدم علىٰ الاستعمال. وهذا إنما صح علىٰ قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا علىٰ أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ويجعل هذا عامًّا في جميع اللغات. وهذا القول لا نعرف أحدًا من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي؛ فإنه وأبا الحسن الأشعري كلاهما قرأ علىٰ أبي علي الجبائي لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة وخالفهم في القدر والوعيد وفي الأسماء

والأحكام وفي صفات الله تعالىٰ، وبيَّن مِن تناقضهم وفساد قولهم ما هو معروف عنه. فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات؛ فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية. ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة؛ فقال آخرون: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي، وقال فريق رابع بالوقف. والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدًا أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمَّة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعىٰ مدَّعٍ أنه يَعلم وضعًا يتقدم ذلك فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس»(١).

ويكفيك أن تعلم أن اصطلاح الحقيقة والمجاز لم يكن حاضرًا في القرون الثلاثة الأولىٰ، حتىٰ الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي كتب في أصول الفقه لم يستخدم هذا الاصطلاح، بل إن كثيرًا ممن حاول التنظير لهذا التقسيم كانوا علىٰ الأغلب من المعتزلة(٢).

ولذلك فإن مذهب شيخ الإسلام أن اللغات ليست متلقاة من آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فقال: «**ومما يدل علىٰ أن هذه اللغات ليست متلقاة عن آدم؛ أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية ليس عندهم أسماء خاصة للأولاد والبيوت**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٧/ ٩٠-٩١).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (٧/ ٨٨).

والأصوات وغير ذلك مما يضاف إلىٰ الحيوان؛ بل إنما يستعملون في ذلك الإضافة. فلو كان آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ علمها الجميع لعلمها متناسبة، وأيضًا فكل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأن ذلك عرف بالحس والعقل؛ فوضعت له الأمم الأسماء؛ لأن التعبير يتبع التصور، وأما الأسبوع فلم يعرف إلا بالسمع، لم يعرف أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوىٰ علىٰ العرش إلا بأخبار الأنبياء الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يومًا يعبدون الله فيه ويحفظون به الأسبوع الأول الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم؛ ففي لغة العرب والعبرانيين، ومن تلقىٰ عنهم، أيام الأسبوع؛ بخلاف الترك ونحوهم؛ فإنه ليس في لغتهم أيام الأسبوع لأنهم لم يعرفوا ذلك فلم يعبِّروا عنه»(١).

ومذهبه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن اللغة إلهام من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للبشر، فقال: «فعُلم أن الله ألهم النوعَ الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأن أول من علم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات. وقد أوحىٰ الله إلىٰ موسىٰ بالعبرانية، وإلىٰ محمد بالعربية؛ والجميع كلام الله، وقد بين الله بذلك ما أراد من خلقه وأمره، وإن كانت هذه اللغة ليست الأخرىٰ، مع أن العبرانية من أقرب اللغات إلىٰ العربية حتىٰ إنها أقرب إليها من لغة بعض العجم إلىٰ بعض»(٢).

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٧/ ٩٥).

(٢) المصدر السابق.

إذن فشيخ الإسلام ابن تيمية لا ينفي المجاز كليةً كما يذكر البعض، بل له تفصيل ماتع في المسألة؛ لأن المجاز عنده هو الظاهر التركيبي نفسه، وهذا يمنع حمل الكلام علىٰ ما يريده المتأول نفسه وإن كان ذلك مناقضًا لما أراده المتكلم.

وفي ذلك تفصيل ليس هذا موضعه، ولكن المراد هاهنا: أن قولك: وصف الأصنام بالموت قد ورد في القرآن الكريم وكلام العرب مجازًا لا حقيقةً = فيه تفصيل ونظر، والمجاز فيه خلاف في كثير منه لفظي، إلا أنه علىٰ تفصيل المتكلمين لا يسلم من خلل.

الاعتراض علىٰ الوجه الأول من بطلان اشتراط الإمكان الخارجي:

وقوله: «**وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام**» يعني: قد يُقال مثلًا في بعض الأمثلة المذكورة آنفًا: هو نفي ما يمكن للمحل أن يتصف به، مثل قولنا: لبن أخرس، أي لا صوت له في الإناء، فقد يقول المخالف: هذا الوصف صحيح وليس من قبل العدم والملكة؛ لأن اللبن قد يوصف بالصوت الذي يصدر منه في الإناء.

□ جواب الاعتراض على الوجه الأول من بطلان اشتراط الإمكان الخارجي:

فيقول شيخ الإسلام ردًّا على ذلك: لكن يوجد بعض الأمثلة التي لا تقبل تلك الصفة البتة بزعمكم، مثل وصف الأصنام بالموت، فهي -عندكم- غير قابلة للحياة أصلًا، فلو نازعتم في بعض الأمثلة فهنالك أمثلة أخرى لا يُنازع فيها.

إذن فملخص هذا الوجه في الرد على فرض التسليم باشتراط الإمكان الخارجي لتقابل العدم والملكة = أنه يلزم من ذلك ألا توصف الجمادات بالحياة ولا الموت؛ لأن الإمكان الخارجي فيها غير متحقق، وبما أن تقابل العدم والملكة فيه نفي الملكة لا يلزم منه تحقق العدم، فيُقال: الجدار لا حي ولا ميت. فكان رد شيخ الإسلام يتلخص في قوله: إن ذلك ليس إلا اصطلاح محض منكم، ودليل ذلك في ثلاثة أمور:

أولًا: هذا على خلاف لغة القرآن الكريم الذي يصف الجمادات بالموت.

ثانيًا: هذا على خلاف لغة العرب التي تصف الجمادات بما لا تقبله -بزعمكم- مثل وصف الأرض بالموت، ووصفها بالحياة.

ثالثًا: الأبلغ من السابق أن العرب قد تصف الجمادات بأمور لا تطلق إلا على القابل للصفات التي تزعمون أن الجمادات غير قابلة لها، ومن ذلك وصف بعض الجمادات بالصمت الذي هو لا يوصف به إلا من كان قابلًا للكلام.

هذا الوجه الأول من رد شيخ الإسلام. ونزيد علىٰ ذلك ما ذكره ابن حزم في أن هذا الخلاف كان فيه المتكلمون والفلاسفة تابعين لليونان في لغتهم؛ لأن في لغة اليونانيين لا يطلق عدم الشيء علىٰ محل إلا لو كان قابلًا له، أما في اللغة العربية فيطلق عدم الشيء عليه سواء كان المحل قابلًا له أو لا.

❑ **بطلان اشتراط الإمكان الخارجي: الوجه الثاني:**

الوجه الثاني في قوله: «**الثاني: أن الجمادات يمكن اتصافها بذلك، فإن الله سبحانه قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصا موسىٰ حيَّةً تبلع الحبال والعِصي.**

وإذا كان في إمكان العادات كان ذلك مما قد علم بالتواتر، وأنتم أيضًا قائلون به في مواضع كثيرة.

وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة ثبت أن جميع الموجودات يمكن اتصافها بذلك، فيكون الخالق أوْلىٰ بهذا الإمكان».

وهذا الوجه الثاني في الرد علىٰ قولهم: يشترط في العدم والملكة الإمكان الخارجي لقبول المحل للملكة، وبما أن الجمادات غير قابلة للملكة، ولا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم، فإذن الجمادات لا حية ولا ميتة؛ لأنها غير ممكن لها الاتصاف بالحياة.

يرد هنا شيخ الإسلام علىٰ فرض المنع، وهو أن الجمادات يمكن اتصافها بالصفات التي قالوا هي غير قابلة لها، فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قادر أن يخلق في

الجمادات حياة، بل قد حدث يقينًا مع موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عندما انقلبت عصاه إلىٰ حيَّة تبلع الحبال، وهكذا كثير من معجزات الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وأنتم أيها المخالفون كذلك معترفون بتلك المعجزات.

بل وقد قال ربنا تعالىٰ: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤٤﴾ [الإسراء: ٤٤].

فأثبت الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفةً للجمادات هي بحسب المناطقة غير قابلة لها أصلًا. وغير ذلك الكثير في النصوص الشرعية ولغة العرب.

وعليه، إن كانت الجمادات يمكن اتصافها بالحياة، ثبت أن كافة الموجودات يمكن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يخلق فيها حياة، فيكون الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ واجب الوجود أولىٰ بإمكان الاتصاف بصفات الكمال.

كذلك فلو يتعلق الأمر بالإمكان الخارجي، فإن ذلك الإمكان يثبت بثلاثة أمور كما مر(١)، لكننا لم نر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عيانًا ولم يكلمنا -مثلًا-، وكذلك لا يوجد نظير لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولكن الممكنات الناقصة تتصف بمثل تلك الصفات -مثل الكلام والحياة وغيرهما-، فثبت أن واجب الوجود أولىٰ بالاتصاف بتلك الصفات لأنها صفات كمال لا نقص فيها.

---

(١) إما العلم بالوجود العيني، أو وجود النظير، أو وجود شيء هو أبعد منه.

فالإنسان المخلوق المفتقر لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصف بالسمع، وعليه ثبت الإمكان الخارجي لاتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفة السمع، وهكذا في باقي الصفات.

❑ الذهن لا يحكم بامتناع اتصاف واجب الوجود بالكمال:

ثم قال: «**وإن عنيتم الإمكان الذهني، وهو عدم العلم بالامتناع فهذا حاصل في حق الله، فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع والبصر والكلام**».

يعني علىٰ فرض أنْ عَنيتم بإمكان اتصاف المحل بالملكة أن يكون إمكانًا ذهنيًّا لا خارجيًّا، فقد سبق تعريف الإمكان الذهني، وهو عدم العلم بالامتناع، وعليه فإن اتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالصفات كالحياة والسمع والبصر والكلام غير ممتنع، فلا يحكم العقل البتة بامتناعه، كامتناع -مثلًا- الممتنعات لذاتها كامتناع جمع الوجود والعدم لشيء واحد في آنٍ واحد، أو مثلًا أن يكون المثلث مربعًا، أو المستطيل مثلثًا، وهكذا.

وعليه فإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قابل للاتصاف بتلك الصفات، وهي صفات كمال، فلا يُمكن نفيها؛ لأن صفات الكمال في حق واجب الوجود إما واجبة وإما ممتنعة، فإن لم تكن ممتنعة فهي واجبة.

رد شيخ الإسلام: الوجه السادس: علىٰ فرض التسليم باشتراط الإمكان الخارجي:

ثم عاد شيخ الإسلام إلىٰ أوجه الرد علىٰ تقسيم المناطقة لأنواع التقابل، قال: «**الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لابد من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له، أو بوجوده لنظيره، أو بوجوده لما هو الشيء أَوْلَىٰ بذلك منه.**

ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها، فإمكانها للخالق تعالىٰ أَوْلَىٰ وأحرىٰ، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها».

وهذا الوجه هو ما ذكرناه آنفًا، فإن اشترط المناطقة لقبول المحل للملكة أن يكون الإمكان إمكانًا خارجيًّا، فهو متحقق؛ حيث إن المخلوقات الممكنة متصفة بتلك الصفات، فثبت الإمكان الخارجي لاتصاف الله عَزَّوَجَلَّ بتلك الصفات؛ لأننا قلنا: ثبوت الإمكان الخارجي يكون بثلاثة طرق، ثالثها هو وجود شيء هو أبعد منه، فاتصاف الممكن بصفة الكمال أبعد من اتصاف واجب الوجود، فثبت الإمكان الخارجي لاتصاف الله عَزَّوَجَلَّ بتلك الصفات، فثبت أنه تعالىٰ لو لم يتصف بها لاتصف بنقائضها.

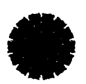
رد شيخ الإسلام: الوجه السابع: سلب الكمال نقص لذاته:

ثم يستكمل كلامه شيخ الإسلام فيذكر الوجه السابع فيقول: «**الوجه السابع: أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات نقصٌ لذاته، سواء سمِّيت عمىٰ وصممًا وبكمًا، أو لم تسمَّ، والعلم بذلك ضروري، فإنا إذا قدرنا موجودَين، أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم، والآخر ليس كذلك - كان الأول أكمل من الثاني**».

هنا يعني أن سلب صفات الكمال هو نقص في ذاته، وبغض النظر عن الأسماء، وهو علم ضروري يجده الإنسان في نفسه؛ ولذلك فالإنسان يجد في نفسه إن رأىٰ موجودين، أحدهما يبصر ويتكلم، والآخر لا يبصر ولا يتكلم = أن المبصر المتكلم أكمل من الآخر.

ثم استدل علىٰ ذلك شيخ الإسلام -قدس الله روحه- بآيات من الذكر الحكيم فيها محاجة الأنبياء والرسل -سلام الله وصلواته عليهم أجمعين- لأقوامهم الذين عبدوا أصنامًا لا تتصف بصفات الكمال، فقال: «**ولهذا عاب الله سبحانه من عَبَد ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال تعالىٰ عن إبراهيم الخليل:** ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢].

وقال أيضًا في قصته: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنبياء: ٦٣].



وقال تعالىٰ عنه: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۝٧٢ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ۝٧٣ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ۝٧٤ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾ [الشعراء: ٧٢-٧٧].

وكذلك في قصة موسىٰ في العِجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ۝١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وقال تعالىٰ: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٧٦﴾ [النحل: ٧٦].

فقابل بين الأبكم العاجز وبين الآمر بالعدل الذي هو علىٰ صراط مستقيم».

وهذا الكلام واضح وضوح الشمس، فلا يحتاج إلىٰ مزيد إيضاح؛ فقد حاججت الرسل عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ أقوامَهم من المشركين بأنهم يعبدون أشياءَ لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تغني عنهم شيئًا، فثبت أن أضداد تلك الصفات السلبية ثابتة في حق المولىٰ عَزَّوَجَلَّ.

وبهذا ينتهي كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «التدمرية» عن هذه الشبهة.

رد شيخ الإسلام: الوجه الثامن من «الصفدية»:

وأضيف إلىٰ ما ذكره شيخ الإسلام في هذه القاعدة وجهًا آخرَ أورده في «الصفدية» في رده علىٰ تلك الشبهة، وهو قوله: «**أن يقال: الكمال الذي لا نقص**

فيه بوجه من الوجوه الممكن للموجود: إما أن يكون ممكنًا للواجب وإما أن يكون ممتنعًا عليه، فإن كان ممتنعًا عليه لزم أن يكون الموجود غير قابل للكمال، فإن الموجود إما واجب وإما ممكن، والواجب إذا لم يقبل الكمال، فالممكن أولىٰ.

ونحن قد ذكرنا الكمال الممكن للموجود الذي لا نقص فيه، فيمتنع أن يكون الكمال الممكن للموجود غير ممكن للموجود، وإذا كان ذلك ممكنًا له فإما أن يكون لازمًا أو يكون جائزًا، فإن كان لازمًا له ثبت أن الكمال الممكن للموجود لازم للقديم تعالىٰ واجب له وهو المطلوب، وإن كان جائزًا كان مفتقرًا في حصوله إلىٰ غيره، وحينئذ فذلك الغير أكمل منه؛ لأن معطي الكمال أكمل من الآخذ له، وذلك المعطي إن كان مخلوقًا له لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، وأيضًا فشرط إعطائه الكمال اتصافه بصفات الكمال، والكمال إنما يستفيده من الكامل، فيمتنع أن يكون معطيًا له لئلا يلزم الدَّور في الفاعلين والعلل الفاعلة، فإنه ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإن كان الغير ليس مخلوقًا له، كان واجب الوجود بنفسه، وحينئذ فإن كان متصفًا بصفات الكمال بنفسه فهو الرب الخالق، والأول مفعول له، ليس له من نفسه صفات الكمال فهو عبد لا رب، وإن لم يكن متصفًا بصفات الكمال بنفسه بل هذا يستفيد الكمال من هذا وهذا يستفيده من هذا كان هذا دَورًا ممتنعًا»[١].

---

(١) «الصفدية» (١/ ٩١-٩٢).

وهذا البرهان بديع، بيد أنه قد يحتاج إلىٰ تفصيل وتسهيل؛ لذلك سنتناول شرحه فقرةً فقرة.

قوله: «**أن يقال: الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه الممكن للموجود: إما أن يكون ممكنًا للواجب وإما أن يكون ممتنعًا عليه، فإن كان ممتنعًا عليه لزم أن يكون الموجود غير قابل للكمال، فإن الموجود إما واجب وإما ممكن، والواجب إذا لم يقبل الكمال، فالممكن أولىٰ**».

يعني أن الكمال المحض إما أن يكون ممكنًا لواجب الوجود، وإما أن يكون ممتنعًا، فادعىٰ المخالفون أن واجب الوجود غير قابل لتلك الصفات، أي أنها ممتنعة في حقه، فيقول شيخ الإسلام: إنْ كان واجب الوجود يمتنع في حقه صفات الكمال، فالموجودات الممكنة أولىٰ بعدم قبولها للكمال!

وهذا البرهان هو بقياس الأولىٰ لكن بعكس المعتاد، ففي مواضع أخرىٰ يقول شيخ الإسلام -كما هو معلوم ومشهور-: إن كل كمال لا نقص فيه ثبت للمخلوق الممكن فالواجب أولىٰ به، لكن هنا يقول: إن كان واجب الوجود غير قابل للكمال، فالمخلوق الممكن أولىٰ أن لا يكون قابلًا لهذا الكمال.

ثم قوله: «**ونحن قد ذكرنا الكمال الممكن للموجود الذي لا نقص فيه، فيمتنع أن يكون الكمال الممكن للموجود غير ممكن للموجود، وإذا كان ذلك ممكنًا له فإما أن يكون لازمًا أو يكون جائزًا، فإن كان لازمًا له ثبت أن الكمال الممكن للموجود لازم للقديم تعالىٰ واجب له وهو المطلوب**».

وهذا النص فهمُه مهم لفهم باقي الوجه، فهنا يقول شيخ الإسلام: إن الكمال الممكن للموجود هو ممكن له، فيمتنع أن يكون هذا الكمال ممكنًا وغير ممكن، وعليه فإن صفة الكمال الممكنة تلك إما أن تكون لازمةً للموجود أو جائزةً في حقه، يعني إما أن تكون واجبةً له، وإما أن تكون ممكنةً في حقه، فإن كان هذا الكمال لازمًا فهو لازم لواجب الوجود.

يعني فَرَض شيخ الإسلام أولًا تسليم إمكان اتصاف الموجود بالصفة، ثم قال: هذا الإمكان في حق الممكنات ممكن -أي جائز بلفظه هنا-، وهذا الإمكان في حق الواجب واجب -أي لازم بلفظه هنا-.

ثم قوله: «**وإن كان جائزًا كان مفتقرًا في حصوله إلىٰ غيره، وحينئذ فذلك الغير أكمل منه؛ لأن معطي الكمال أكمل من الآخذ له، وذلك المعطي إن كان مخلوقًا له لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، وأيضًا فشرط إعطائه الكمال اتصافه بصفات الكمال، والكمال إنما يستفيده من الكامل، فيمتنع أن يكون معطيًا له لئلا يلزم الدَّور في الفاعلين والعلل الفاعلة، فإنه ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء**».

يعني لو كان هذا الكمال جائزًا في حق الموجود لا لازمًا له، لزم أن يفتقر الموجود لمن هو أكمل منه ليهبه هذا الكمال؛ لأن معطي الكمال أكمل من الآخذ للكمال.

إذن فالخالق أولىٰ بصفة الكمال من المخلوق؛ لأنه المعطي للصفة.

ثم بفرض أن صفة الكمال جائزة -لا واجبة- في حق واجب الوجود الخالق، فهذا يعني أنه يفتقر سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إلىٰ موجود آخر أكمل منه؛ لأن الصفة ممكنة في حقه لا واجبة، فيلزم الافتقار إلىٰ مرجح، فإن كان هذا الموجود الآخر مخلوقًا لواجب الوجود، لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق! والمخلوق إنما يستفيد كماله من الأكمل منه، والأكمل منه هو واجب الوجود الخالق، فيلزم أن يكون كمال الخالق من المخلوق وكمال المخلوق من الخالق، وهو دور قبلي ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء.

ثم قوله: «**وإن كان الغير ليس مخلوقًا له، كان واجب الوجود بنفسه، وحينئذ فإن كان متصفًا بصفات الكمال بنفسه فهو الرب الخالق، والأول مفعول له، ليس له من نفسه صفات الكمال فهو عبد لا رب، وإن لم يكن متصفًا بصفات الكمال بنفسه بل هذا يستفيد الكمال من هذا وهذا يستفيده من هذا كان هذا دَورًا ممتنعًا**».

قلنا: إنه بفرض أن صفات الكمال جائزة لا لازمة لواجب الوجود، يلزم من ذلك أن واجب الوجود يفتقر إلىٰ موجود آخر أكمل منه يهبه هذا الكمال، وقلنا: لو هذا الموجود الآخر هو مخلوق لواجب الوجود، يلزم من ذلك الدور الممتنع؛ لأن هذا يستفيد كماله من ذاك وذاك يستفيد كمالَه من هذا.

وهنا الفرض الآخر: وهو إن كان ذلك الموجود الآخر ليس مخلوقًا، فهو بذلك واجب الوجود نفسه، وهو الرب الخالق المتصف بصفات الكمال،

وواجب الوجود الأول -الذي افترضناه- مفعول لواجب الوجود هذا، ولو قلنا: أن واجب الوجود الثاني يستفيد كماله من واجب الوجود الأول، وواجب الوجود الأول يستفيد كماله من واجب الوجود الثاني لكان ذلك دورًا ممتنعًا.

فإن بطل ذلك، ثبت اتصاف واجب الوجود بصفات الكمال، وأنها ملازمة له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولم يستمدها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من أحد.

وإلىٰ هنا نكون قد شرحنا جُلَّ رد شيخ الإسلام علىٰ شبهة العدم والملكة عند المناطقة والمتكلمين والفلاسفة ممن استخدموا هذه الشبهة في نفي صفات الله عَزَّوَجَلَّ أو بعضها كما هو الحال عند الأشاعرة المعاصرين القائلين بأن الله عَزَّوَجَلَّ لا داخل العالم ولا خارجه!

وليس تقابل العدم والملكة وحده هو الفاسد في المنطق الأرسطي، بل لشيخ الإسلام ولغيره كلام في الحد ودلالة القياس الشمولي والتمثيلي والتفرقة بين الصفات الذاتية والعرضية وغير ذلك، ولكل ذلك آثاره الفاسدة التي دخلت علىٰ عقائد المتكلمين.

وعلىٰ ذلك كله، فإن قلنا: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، فهذا لا يوصف به إلا المعدومات، بل الممتنعات؛ لأن الداخل نقيضه الخارج، والخارج نقيضه الداخل، أي أن الداخل نقيضه ليس بداخل، وهو الخارج، والخارج نقيضه ليس بخارج، وهو الداخل. وهذا ليس من باب تقابل العدم والملكة علىٰ اصطلاح المناطقة عند العقلاء، فالممكنات المخلوقة المفتقرة لا

يُقال لها: لا داخل ولا خارج؛ لأن هذا رفع للنقيضين في حق ما يُمكن الاتصاف به، فإن كان كذلك في الممكنات، فواجب الوجود أولىٰ.

وحتىٰ إن قيل: إن الداخلية ليست محضَ سلب الخارجية، والخارجية ليست محضَ سلب الداخلية، وعليه فيجوز رفع الداخلية والخارجية عن محل واحد كونهما متضادين، يُقال: بل من التضاد ما يكون في حكم التناقض، كالوجوب والإمكان، والقيام بالغير والقيام بالنفس، والعلة والمعلولية وغير ذلك من المتقابلات التي أحدها ليس محض سلب الآخر، ومع ذلك لا يجوز رفعهما عن المحل.

وإن قيل: إن المباينة والمحايثة أمور متعلقة بالحيز والمكان، فلهذا تفصيل واسع ليس هذا موضعه(١).

ثم بعد ذلك التفصيل الماتع من شيخ الإسلام ابن تيمية، نجد جاهلًا مدلسًا معاصرًا يقول بعد استدلال ضئيل مخلٍّ في سطور معدودة بالعدم والملكة علىٰ أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه: «**وهذا هو الجواب التحقيقي، ولا نريد الإطالة فيه؛ لأننا نعلم أن عقول الذين نخاطبهم تقصر عن إدراك هذه المعاني**»(٢)!

---

(١) راجع كتاب «نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية: بحث في الدلالة الفلسفية والشرعية وبيان آثارها في البحث العقدي».

(٢) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص: ١٣) سعيد فودة.

والحق أن مثل هذا المدلس الذي ينعته كثير من الأشعرية المعاصرة بالعالِم الفهامة: له من الطوام والأكاذيب علىٰ شيخ الإسلام ما قد يصنف فيه مجلدات. بل إن تناقضاته[(١)] لا تحتاج إلىٰ دارس متعمق لكلام شيخ الإسلام حتىٰ تتضح، بل لا تحتاج إلىٰ قارئ متعمق في الفلسفة والمنطق، بل إن كثيرًا من كلامه يناقض بعضه بعضًا، ويدحض عقائده التي ينتصر إليها!

وقد كانت استدلالاته في رسالته التي حاول فيها إثبات أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه لم تخرج عن الاستدلال بالموجودات الذهنية، ولذلك قد حق فيه قول ابن تيمية: «**فمن استدل علىٰ إمكان الشيء ووجوده في الأعيان بإمكان تصوره في الأذهان كان في هذا المقام أضل من بهيم الحيوان**»[(٢)].

تعالىٰ الله عما يصفون، وغفر الله لي الخطأ والنسيان، والله المولىٰ والمستعان.



---

(١) وقد سردت ردودًا تفصيلية علىٰ رسائله التي كذب فيها علىٰ شيخ الإسلام في كتاب «نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية».

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ١٣٤).

الفصل الثالث

إشارات وتنبيهات

دفع اعتراض: هل انفرد شيخ الإسلام بنقد المنطق؟

لا شك في أن نقد المنطق الأرسطي لم يتفرد به شيخ الإسلام، فهو إذن ليس بعاصم للذهن عن الخطأ في الفكر كما يزعمون، فإن ابن سينا قد قدَّم نقده في كتابه «منطق المشرقيين» وغيره، فزعم أنه يصنف ما يراه حقًّا حتىٰ لو خالف الفلاسفة المشائين، فقال في المقدمة: «**وبعد، فقد نزعَت الهمَّة بنا إلىٰ أن نجمع كلامًا فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفْت عصبية أو هوًىٰ أو عادة أو إلْف، ولا نُبالي من مفارقة تظهر مِنَّا لما ألفه مُتعلمو كتب اليونانيين إلفًا عن غفلةٍ وقلة فَهم، ولما سمع مِنَّا في كتبٍ ألفناها للعاميِّين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أنَّ الله لم يَهدِ إلا إياهم ولم يُنِل رحمتَه سواهم**»(١).

وقد تكلم في اختلاف الفلاسفة في أنواع التقابل في «الإشارات والتنبيهات»(٢)، فهو وإن كان مؤيِّدًا للمنطق، إلا أنه قد ابتكر فيه ولم يقف علىٰ ما قاله اليونانيون فقط.

---

(١) «منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق» (ص: ٥١) ابن سينا، مؤسسة هنداوي.

(٢) انظر: «مساهمة ابن سينا في تطوير المنطق» مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، محمود عجوط، جامعة الجزائر.

وقد ذكر ابن المقفع[١] -وهو ممن عُنوا بترجمة كتب المنطق اليونانية- في إحدىٰ ترجماته أن بعض أهل زمانه قد نقدوا الحد[٢] الأرسطي. فقال: «**وقد شغَّب المشاغبون في تفسير الحد، فقالوا: قد ادعيتم معرفة الأمور بالحدود، ثم فسرتم الحد. فنحن سائلوكم عن تفسير الحد، ثم عن تفسير تفسيره ثم عن تفسير تفسير التفسير، فإن علمتم أن هذا لا ينقضي، وأن ما لا ينقضي لا يدرك، فاعلموا أن تفسير الحد الأول قد بطل**»[٣].

وهذا وجه قد ذكر مثله شيخ الإسلام في نقد الحدود المنطقية بطريق آخر، أو قد يُقال: هو تطبيق لما قيل في استلزام الحدود للتسلسل الممتنع أو الدَّوْر،

(١) أحد البلغاء والفصحاء، ورأس الكتاب وأولي الإنشاء من نظراء عبد الحميد الكاتب. وكان من مجوس فارس فأسلم علىٰ يد الأمير عيسىٰ عم السفاح وكتب له واختص به. قال الهيثم بن عدي: قال له: أريد أن أسلم علىٰ يدك بمحضر الأعيان ثم قعد يأكل ويزمزم بالمجوسية. فقال: ما هذا؟ قال: أكره أن أبيت علىٰ غير دين. وكان ابن المقفع يتهم بالزندقة. وهو الذي عرَّب «كليلة ودمنة». وروي عن المهدي قال: ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع. انظر: «سير أعلام النبلاء» (٦/ ٢٠٩).

(٢) هو من أنواع القول الشارح أو التعريف، وهو ما كانت معرفته سببًا في معرفة المُعرَّف، وقد يكون حدًّا أو رسمًا، والحد إما تام أو ناقص، علىٰ تفصيل في كتب المنطق. ويعرِّف ابن سينا الحد بأنه قول دالٌّ علىٰ ماهية الشيء. انظر: «أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات» (١/ ٢٣١).

(٣) «المنطق لابن المقفع وحدود المنطق لابن بهريز» (ص: ١، ٢) تصحيح: محمد تقي دانش بزوة، طهران، إيران.

فقال: «الوجه الثالث عشر: أن الحدَّ إذا كان له جزءان فلا بدَّ لجزأيه مِن تصوُّر، كالحيوان والناطق، فإن احتاج كلُّ جزءٍ إلىٰ حدٍّ لزم التسلسلُ أو الدَّور.

فإن كانت الأجزاء متصوَّرةً بنفسها بلا حدٍّ، وهو تصوُّر الحيوان أو الحسَّاس أو المتحرِّك بالإرادة أو النامي أو الجسم، فمن المعلوم أن هذه أعمُّ، وإذا كانت أعمَّ يكون إدراكُ الحسِّ لأفرادها أكثر، فإن كان إدراكُ الحسِّ لأفرادها كافيًا في التصوُّر، فالحسُّ قد أدرك أفراد النوع، وإن لم يكن كافيًا في ذلك لم تكن الأجزاءُ متصوَّرة، فيحتاجُ المعرِّفُ إلىٰ معرِّف وأجزاء الحدِّ إلىٰ حدٍّ»(١).

كذلك قد ألف في نقد المنطق الأرسطي الحسن بن موسىٰ النوبختي الشيعي(٢) في كتابه «الرد علىٰ أهل المنطق»، وهو أول من وصلت لنا كتاباته في نقد المنطق الأرسطي من المسلمين(٣)، بيد أن كتبه كلها مفقودة إلا كتاب «فرق الشيعة»، كذلك ألَّف في نقد المنطق أبو بكر الباقلاني الأشعري (ت: ٤٠٣هـ) في كتابه «الدقائق»، كذلك نقَد المنطق أبو سعيد أبو الخير (ت: ٤٤٠هـ) من الصوفية، وأبو سعيد السيرافي (ت: ٣٦٨هـ) من النحويين،

(١) «الانتصار لأهل الأثر» (ص: ٣١٧، ٣١٨).

(٢) أبو محمد الحسن بن موسىٰ، النوبختي الشيعي المتفلسف صاحب التصانيف، متكلم وفيلسوف من أعلام الشيعة الإمامية.

انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٥/ ٣٢٧).

(٣) انظر: «المفكرون المسلمون» (ص: ٣١).

والقاضي عبدالجبار (ت: ٤١٥هـ) والجُبَّائي (ت: ٢٣٥هـ) من المعتزلة، والسهروردي المقتول (ت: ٥٨٧هـ)، وابن الوزير الصنعاني (ت: ٨٤٠هـ)، وجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) وغيرهم[١].

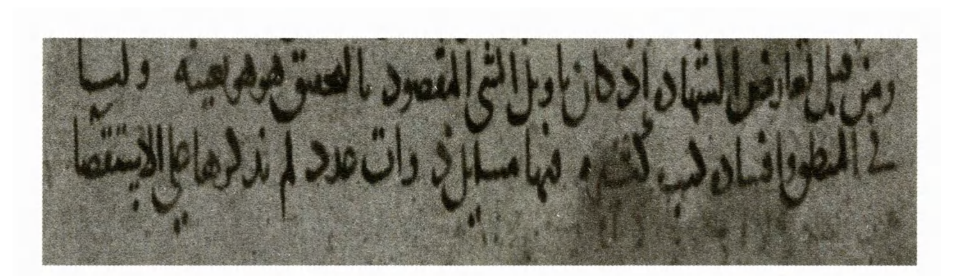
وقد نقل شيخ الإسلام عن النوبختي بعض أوجه النقد علىٰ المنطق الأرسطي التي ذكرها في كتابه المفقود «الآراء والديانات»، وذلك في كتاب شيخ الإسلام «الرد علىٰ المنطقيين» (ص٣٨٣ وما بعدها).

وليس فقط ما كتب النوبختي في نقد المنطق هو المفقود، بل لِخلق كثير غيره من المعروفين والمجهولين كتب مفقودة، ومنهم من يُدعىٰ أبا النجا الفارض الذي لم أقف له علىٰ ترجمة، وقد كتب في نقد المنطق كتبًا لم تصلنا، ولا يوجد له بين أيدينا سوىٰ كتاب واحد اسمه «الخمسين مسألة في كسر المنطق»، وهو مخطوط مرفوع علىٰ الشبكة علىٰ موقع مكتبة قطر الرقمية، ويقول في نهاية رسالته: «**ولنا في المنطق وإفساده كتب كثيرة، فيها مسائل ذوات عدد لم نذكرها علىٰ الاستقصاء في هذا الكتاب**»! إذن فمن الواضح أن كان له عدد من الكتب الأخرىٰ، وكلها مفقودة!

---

(١) «نقد المنطق الأرسطي بين شيخ الإشراق السهروردي وشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص: ٧١) ناصر محمد يحيىٰ ضميرية، دار فارس، ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م.

وانظر: «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» (ص: ١٩، ٢٠) مصطفىٰ طباطبائي.



صورة من المخطوط فيها جزء من النص في الصفحة العشرين

وهذه الرسالة يظهر أنها كُتبت عام ٦٣٩هـ[١]، أي أنها قبل شيخ الإسلام، وقد تكلم صاحب الرسالة في مبحثي الحدود والقياس في المنطق الأرسطي، وهما أهم المسائل المنطقية.

كذلك نقَد المنطق من الأعلام الكثير، مثل ابن خلدون الذي نقد الوهم الحاصل عند البعض في أن المنطق آلة عاصمة للذهن عند مراعاتها في العلوم الإلهية والطبيعية[٢].

والمقصود من ذلك كله: أننا نستطيع أن نرىٰ جليًّا أن المنطق الذي ما زالت الأشعرية المعاصرة تستدل به علىٰ أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه لم يكن مسلَّمًا له من قِبل كافة المسلمين، بل كتب في نقده المسلمون كتبًا كثيرة لم تصلنا.

---

(١) «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» (ص: ٨١) مصطفىٰ طباطبائي.

(٢) انظر: «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» (ص: ١٢٠).

كذلك قد قدم فخر الدين الرازي نقده للمنطق اليوناني في كتابه «المباحث المشرقية»، بل إنه قد تكلم في أنواع التقابل فيما يشبه وجهًا من أوجه نقد شيخ الإسلام علىٰ صورة إجمالية، وسيأتي ذلك.

إذن فإن شيخ الإسلام لم يكن أول من طرح نقدًا للمنطق اليوناني الأرسطي، بل قد سبقه السهروردي والنوبختي وابن سينا والرازي وغيرهم.

وقد ألَّف عدد من الفلاسفة المعروفين ممن سبق شيخ الإسلام في نقد الحدود المنطقية كذلك، فنجد السهروردي المقتول (ت: ٥٨٧هـ) -علىٰ سبيل المثال- يقول في كتابه «حكمة الإشراق»: «**حكمة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات**» ثم فصَّل في النقد(١).

دفع اعتراض: هل انفرد شيخ الإسلام بنقد أنواع التقابل في المنطق الأرسطي؟

كذلك لم يكن شيخ الإسلام الوحيدَ الذي نازع في أنواع التقابل الأربعة في المنطق، بل نازع فيها شارح «المواقف» الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، وكذلك عبد الحكيم السيالكوتي (ت: ١٠٦٧هـ) في حاشيته علىٰ «شرح المواقف».

---

(١) انظر: «حكمة الإشراق» (ص: ١٠) شهاب الدين السهروردي، مراجعة: إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠م.

قال السيالكوتي: «**فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والإيجاب باعتبار النسبة إلىٰ المحل القابل**»(١).

إذن فإن تقابل العدم والملكة داخل في السلب والإيجاب بحسب السيالكوتي، فإن تقابل العدم والملكة هو تقابل السلب والإيجاب باعتبار مخصوص، إذن فإنه أخص من قسم السلب والإيجاب ليس إلَّا، كذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية.

كذلك قال شمس الدين الأصفهاني في «شرحه علىٰ تجريد العقائد»: «**وتقابل العدم والملكة هو تقابل الإيجاب والسلب مأخوذًا مع اعتبار خصوصية، وهو أن يكون السلب ليس سلبًا للإيجاب مطلقًا، بل سلبًا للإيجاب عن محل من شأنه الإيجاب**»(٢).

كذلك كما ذكرنا فإن فخر الدين الرازي -عفا الله عنه- قد نقد المنطق اليوناني، بل ونقد أنواع التقابل كشيخ الإسلام، فقال الرازي في «المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات»: «**البحث الثالث: فيما يدل علىٰ حصر المتقابلين في هذه الأقسام الأربعة.**

---

(١) «شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري» (٤/ ٨٩).

(٢) «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم» (١/ ٤٥٨) محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني (المتوفىٰ: ٧٤٩هـ)، صححه وقدم له وعلق عليه: د. خالد بن حماد العدواني، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م.

وبيانه أن نقول: الأمران اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد إما أن يكون كل واحد منهما وجوديًّا وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان واحد منهما وجوديًّا فإما أن تكون ماهية كل واحد منهما مقولة بالقياس إلىٰ الآخر وإما أن لا تكون كذلك.

والأول هو تقابل المضايفين -أي التضايف-، والثاني تقابل الضدين. وهذا نوع من الحصر لا يوجب أن يكون ما بين المتضادين تلك الغاية من الخلاف علىٰ أن ذلك شرط من المتضادين، فإذًا الحصر قاصر.

وأما إذا لم يكونا وجوديين بل أحدهما وجودي والآخر عدمي فلا يخلو إما أن ينظر إلىٰ الإيجاب والسلب بشرط وجود موضوع يستعد لقبول ذلك الإيجاب بحسب جنسه أو نوعه أو شخصه، وذلك هو العدم والملكة الحقيقيتان، وإما أن يكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه، وذلك هو العدم والملكة المشهورتان، وإما أن لا يشترط في الإيجاب والسلب شيء من هذه الشرائط، بل يعتبر حالهما علىٰ الإطلاق، وذلك هو السلب والإيجاب»[(١)].

---

(١) «المباحث المشرقية» (١/ ١٩٣).

وانظر: «الانتصار للتدمرية» (ص: ٦٨٩).

ثم قال: «**ويظهر مما قلنا: أن العدم والملكة هما السالبة والموجبة بعينها، مخصصة بجنس أو نوع أو موضوع أو وقت أو حال معين**»[١].

إذن فإنَّ تقابُل العدم والملكة بحسب الرازي قسمٌ من السلب والإيجاب، وهو أخص منه، تمامًا كما قال شيخ الإسلام.

كذلك ذهب بعض الشيعة المعاصرين إلىٰ أن العدم والملكة قسم من السلب والإيجاب، قال مصباح اليزدي في تعليقاته علىٰ «نهاية الحكمة»: «**والحق أن تقابل العدم والملكة ليس قسمًا برأسه، بل هو قسم من تقابل التناقض اشترط في الوجود أن يكون وجود صفة لما شأنه أن يتصف به، وفي العدم أن يكون عدم تلك الصفة، وهو أمر راجع إلىٰ الوضع**»[٢] ثم ذكر ما قاله الطوسي في «التجريد».

إذن فإن ابن تيمية -قدس الله روحه- لم يكن أول من تكلم في المنطق اليوناني، بل وليس أول من تكلم في أنواع التقابل، بل وليس أول من نازع في تقسيم التقابل، وليس أول من نازع في تقابل العدم والملكة تحديدًا! فما يُرَد به من المعاصرين علىٰ ابن تيمية يُرَد به علىٰ هذه الأسماء المذكورة.

---

(١) «المباحث المشرقية» (١/ ١٩٣).

(٢) «تعليقة علىٰ نهاية الحكمة» (ص: ٢١٥) محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة طريق الحق، قم - إيران.

كذلك قد نازع بعض المتكلمين والفلاسفة في نفي أن يكون بين الأعدام المحضة تقابل، يقول التفتازاني: «**إلا أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عدميين، كيف وقد أطبق المتأخرون على أن نقيض العدمي قد يكون عدميًّا، كالامتناع واللاامتناع، والعمى واللاعمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية له، فما يقال: إن اللاعمى إما عبارة عن البصر فيكون وجوديًّا، وإما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبًا لأمر وجودي ليس بشيء**»(١).

إذن فبحسب التفتازاني أن التقابل بين العمى واللاعمى قد يكون تقابلًا بين أعدام محضة إن كان معنى اللاعمى هو عدم قابلية المحل للبصر، فالتقابل بين العمى واللاعمى بمعنى البصر تقابل بين عدمي ووجودي على الترتيب، أما التقابل بين العمى واللاعمى بمعنى عدم قابلية المحل للبصر تقابل بين عدمي وعدمي.

كذلك من أوجه خلاف المناطقة في التقابل هو اختلافهم في النقائض هل تكون في التصورات والقضايا؟ أم في القضايا فقط؟(٢).

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (١/ ١٤٦) سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (المتوفى: ٧٩٣هـ)، الناشر دار المعارف النعمانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٢) «شرح المطلع على متن إيساغوجي» (١٢/ ٢) أبو عبد الله أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي.

كذلك اختلف المناطقة في العجز والقدرة، فبالرغم من أن العجز مقابل للقدرة بلا خلاف، قال الأصفهاني: «**اختلفوا في أنه: هل يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة - بأن يكون العجز عدمًا والقدرة ملكة - أو تقابل الضدين؟ ذهبت المعتزلة إلىٰ الأول، واختاره المصنف -أي نصير الدين الطوسي-، وذهبت الأشاعرة إلىٰ الثاني**»(١).

إذن فقد اختلف المناطقة والفلاسفة في عدد من الأمور:

الخلاف الأول: حصر الأنواع الأربع لكافة المتقابلات.

الخلاف الثاني: تداخل الأقسام بين السلب والإيجاب والعدم والملكة، وبين التضاد والتضايف.

الخلاف الثالث: وقوع التقابل في المعدومات.

الخلاف الرابع: وقوع التناقض في التصورات والقضايا أم في القضايا فقط؟

الخلاف الخامس: خلاف في وقوع متقابلات معينة في قسم معين من أقسام التقابل، وهذا باب واسع.

والمقصود هنا: أن التقابل أمر اصطلاحي فيه من الخلاف ما فيه، فكيف يصح إذن محاكمة الحقائق إلىٰ ما كان فيه هذا القدر من الخلاف؟!

---

(١) «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم» (٢/ ٨٤١).

إشارة: هل اتفق المناطقة علىٰ السلب والإيجاب؟

قد ذكرنا أن للمناطقة والفلاسفة خلافًا في مباحث مختلفة من المنطق، وذكرنا أن شيخ الإسلام لم يكن أول من تكلم في تقابل العدم والملكة، ولكن الأمر ليس علىٰ هذه الصورة فقط، بل إن المناطقة والفلاسفة لم يتفقوا علىٰ قسم السلب والإيجاب كذلك، فهم وإن حصروا التناقض في قسم السلب والإيجاب إلا أنهم لم يتفقوا علىٰ شروط التناقض ابتداءً.

فإنهم قالوا: شروط التناقض ثمانية، وسموها «الوحدات الثمانية»، وهي:

أولًا: الموضوع، فلا تناقض بين قضيتين اختلف فيهما الموضوع. فإن القضية التي تقول: «زيد ذكي» لا تناقض القضية التي تقول: «عمرو ليس بذكي»؛ وذلك لاختلاف الموضوع في كل قضية.

ثانيًا: المحمول، فلا تناقض بين ما اختلف فيهما المحمول. فإن القضية التي تقول: «زيد ذكي» لا تناقض القضية التي تقول: «زيد ليس بغبي».

ثالثًا: الزمان، فإن قولنا: «الشمس مشرقة» لا يناقض «الشمس ليست بمشرقة»، إن قُصد وقت مختلف في كل قضية.

رابعًا: المكان، فإن قولنا: «الأرض خصبة» لا يناقض قولنا: «الأرض ليست بخصبة»، إن قُصِد مثلًا في القضية الأولىٰ الأرض في الريف وفي الثانية البادية.

خامسًا: القوة والفعل، فلا تناقض بين «محمد ميت» بالقوة، و«محمد ليس بميت» بالفعل.

سادسًا: الكل والجزء، فلا فرق بين «العراق مخصب»، أي بعضه، وبين «العراق ليس بمخصب»، أي كله.

سابعًا: الشرط، فلا تناقض بين: «الطالب ناجح آخر السنة»، أي: إن اجتهد، وبين «الطالب غير ناجح»، أي: إذا لم يجتهد.

ثامنًا: الإضافة، فلا تناقض بين «الأربعة نصف»، أي بالإضافة إلىٰ الثمانية، وبين «الأربعة ليست بنصف»، أي بالإضافة إلىٰ العشرة(١).

يقول الغزالي في كتابه «معيار العلم»: «**ولكن للتناقض شروط ثمانية، فإذا لم تراعَ الشروط لم يحصل التناقض**»(٢)، بيد أنه في كتاب «محك النظر في علم المنطق» يقول: «**وإنما يلزم صدق إحداهما من كذب الأخرىٰ بستة شروط**»(٣)!

---

(١) «شرح كتاب المنطق للمظفر» (٢/ ١٦٥) كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد - العراق، ١٣٣٦هـ - ٢٠١٤م.

وانظر: «تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية مع حاشية الجرجاني» (ص: ٣٢٨) تصحيح: محمد بيدارفر، منشورات بيدار، قم - إيران، الطبعة الثانية.

وانظر: «أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات» (٢/ ١٥٥) أيمن عبدالخالق، ومضات للترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٨م.

(٢) «معيار العلم في فن المنطق» (ص: ١٢٢).

(٣) «محك النظر في فن المنطق» (ص: ٨٨).

ولذلك فإن الفلاسفة قد اختلفوا في هذه الشروط اختلافًا كبيرًا، فالمشهور أن الوحدات ثمانية، لكن يوجد عدد من الأقوال التي تخالف ذلك، منها التالي:

القول الأول: الوحدات في التناقض ثلاثة، وهي: وحدة الموضوع، ووحدة المحمول، ووحدة الزمان.

القول الثاني: المعتبر وحدة الموضوع ووحدة المحمول فقط. وهو اختيار الفخر الرازي(١).

القول الثالث: جميع الوحدات ترجع إلىٰ وحدة واحدة، وهي النسبة الحكمية. وهو قول الفارابي.

القول الرابع: الوحدات تسعة، بإضافة وحدة الحمل.

القول الخامس: الوحدات اثنتا عشرة وحدة.

القول السادس: لا يمكن حصرها بعدد معين، فمبنىٰ الوحدات علىٰ الاستقراء الناقص، وعليه قد تظهر قضية تختلف عن القضايا التي استنبط منها الوحدات(٢).

---

(١) انظر: «شرح الإشارات والتنبيهات» (١/ ٢٢٠) فخر الدين الرازي.

(٢) انظر: «شرح كتاب المنطق للمظفر» (٢/ ١٦٦) كمال الحيدري.

وانظر: «تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية» (ص: ٣٢٨).

وقال آخرون: «إنها -أي الوحدات- متداخلة، لكن ينصون عليها من باب إيضاح الموضَحات فقط»(١).

إذن فحتىٰ في التناقض الذي حصروه في قسم السلب والإيجاب ليسوا بمتفقين! رغم أن الأوليات العقلية الضرورية ترجع كلها إلىٰ أولية أن النقيضين لا يجتمعان، فلا تكون القضية صادقة لو كان نقيضها صادقًا في نفس الوقت، والعلوم النظرية كلها ترجع إلىٰ تلك الأوليات، فكل العلوم إذن مبناها علىٰ ما اختلفوا في شروط تحققه!

لهذا يقول الطباطبائي: «**ولذا كان الشك في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزيلًا للعلم بكل قضية مفروضة، إذ لا يتحقق العلم بصدق قضية إلا إذا علم بكذب نقيضها، والشك في هذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشك في كذب النقيض، ولازمه الشك في صدق النقيض الآخر، ففي الشك فيها هلاك العلم كله وفساده من أصله، وهو أمر تدفعه الفطرة الإنسانية، وما يدعيه السوفسطي من الشك دعوىٰ لا تتعدىٰ طور اللفظ البتة**»(٢).

«وهذه القضية المنفصلة الحقيقية (إما يصدق الإيجاب أو يصدق السلب) يتوقف عليها اليقين بصدق كل قضية، فصدق جميع القضايا -سواءً كانت نظرية

---

(١) «شرح المطلع علىٰ متن إيساغوجي» (١٢/ ١١) أبو عبد الله أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي.

(٢) «نهاية الحكمة» (ص: ١٤٨) محمد حسين الطباطبائي.

أم بديهية- متوقفة على هذه القضية وهي: اجتماع النقيضين محال، وارتفاعهما محال، لأن اليقين هو العلم بأن هذا كذا ولا يمكن أن لا يكون كذا، وإذا علم بأن هذا كذا، لا يعلم أنه لا يمكن أن لا يكون كذا إلا بالاستناد إلى المنفصلة الحقيقية المذكورة، وهو قولنا: إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب، وهو اجتماع النقيضين محال وارتفاعهما محال، ومع فرض حصول الشك في هذه القضية فسوف يبطل العلم من رأسه، فتحصيل اليقين والعلم بأي قضية -نظرية كانت أم بديهية- متوقف على الإيمان باستحالة اجتماع النقيضين»(١).

بل إن المناطقة اختلفوا في قسم التضايف كذلك على تفصيل ليس هذا موضعه.

والمقصود هنا أن نقول: إن هذه القضايا عند المناطقة والفلاسفة غارقة في الاصطلاح والخلافات، فلا يصح إذن محاكمة الحقائق إليها.

دفع اعتراض: هل انفرد شيخ الإسلام بطريقة إثبات صفات الكمال بنفي نقيضها؟

بطبيعة الحال لم تكن تلك الطريقة اختراعًا من ابن تيمية غير مسبوقٍ بسلفٍ صالح من أهل العلم ليُقال: إنما هي طريقة أحدثها ابن تيمية.

---

(١) «شرح نهاية الحكمة للطباطبائي» (٥/ ٣٤٩) كمال الحيدري.

فما فعله ابن تيمية ليس إلا استقراءً واستنباطًا لكتب أهل العلم من أهل السنة والأشاعرة، ثم استخلص تلك القاعدة العامة، ونذكر هنا كلام بعض أهل العلم ممن سبقوا ابن تيمية في استخدام هذه الطريقة، وسنذكر قول أبي الحسن الأشعري والباقلاني وغيرهم من الذين ينتسب إليهم المعاصرون من الأشاعرة، ثم نذكر استدلال الإمام أحمد واستخدامه لهذه الطريقة.

بل إن هذه الطريقة -كما ذكرنا آنفًا- هي طريقة نقلية عقلية موجودة في كثير من آيات الذكر الحكيم.

يقول الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إطار إثباته أن كلام الله تعالىٰ ليس مخلوقًا: **«فلما كان الله عَزَّوَجَلَّ لم يزل عالمًا؛ إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفًا، استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفًا؛ لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهلٌ أو شك أو آفة، ويستحيل أن يوصف ربنا جَلَّوَعَلَا بخلاف العلم.**

وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلمًا، كما وجب أن يكون لم يزل عالمًا»[1].

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص: ٦٦، ٦٧) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق ابن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسىٰ بن أبي بردة بن أبي موسىٰ الأشعري (المتوفىٰ: ٣٢٤هـ)، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٧هـ.

إذن فإن أبا الحسن الأشعري -رحمه الله تعالىٰ- استخدم هذا الطريق قبل ابن تيمية بقرون.

وقد قال كذلك في «اللمع»: **«ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالم لم ندر لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين؛ فلما استحال ذلك دل علىٰ أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم.**

كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي؛ لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتىٰ؛ فلما استحال ذلك دلت الصنائع علىٰ أن الله حي قادر»(١).

وقال الباقلاني: **«والحي يصح أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا. ومتىٰ عري من هذه الأوصاف، مع صحة وصفه بها، فلا بد من أن يكون موصوفًا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمىٰ والصمم»**(٢).

---

(١) «اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع» (ص: ٢٤، ٢٥) أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسىٰ بن أبي بردة بن أبي موسىٰ الأشعري (المتوفىٰ: ٣٢٤هـ)، صححه وقدم له وعلق عليه: د. حموده غرابه.

(٢) «كتاب التمهيد» (ص: ٤٨) الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، ١٩٥٧م.

وقوله: «مع صحة وصفه بها» ليس محل النزاع في هذا الموضع، فليس المقصود إثبات قول الباقلاني ببطلان العدم والملكة، بل بإثباته صفات الكمال بنفي نقيضها كما فعل شيخ الإسلام.

كذلك يقول الشهرستاني في «نهاية الإقدام في علم الكلام»: «**فإن قيل: ما الدليل علىٰ أنه إذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب أن يتصف بضدهما؟**

قيل: كل ما دل علىٰ استحالة عروِّ الجوهر عن المتضادات فهو دليل علىٰ ذلك، وقد سبق القول فيه. فإن قيل: ما الدليل علىٰ أن الاتصاف بضد السمع والبصر من النقائص؟

قيل: لِما علم أن السمع والبصر من صفات المدح، فذلك دليل علىٰ أن الاتصاف بأضداد ذلك نقائص وآفات ويجب تعاليه عنها، وقد وصف الرب تعالىٰ نفسه بالسمع والبصر علىٰ وجه التمدح كما وصف نفسه عالمًا قادرًا حيًّا علىٰ وجه التمدح، فلولا أنهما صفتا مدح لَما تمدَّح بهما، فيلزم أن يكون ضدُّهما صفتي ذم ونقص، والنقص دليل الحدوث»(١).

---

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص: ١٩٢، ١٩٣) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفىٰ: ٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ.

كذلك قال الرازي: «**الفصل الثاني في بيان أنه تعالىٰ موصوف بالسمع والبصر.**

والدليل عليه: هو أن السمع والبصر من صفات الكمال، وضدهما من صفات النقصان. والقرآن وارد بإثباتهما لله تعالىٰ»(١). ومع ذلك فقد ذكر الرازي في كتابه بعض الشبهات الواردة علىٰ هذه الطريقة في الإثبات، ومنها بطبيعة الحال العدم والملكة.

إذن فإن أصل هذه الطريقة في الإثبات لم ينفرد به ابن تيمية، ولم يكن له السبق في هذا، بل إن أئمة الأشعرية استخدموها في إثبات الصفات السبع كما تقدم، ومع ذلك فقد دخلت شبهة العدم والملكة تلك علىٰ الآمدي الذي حاول رد هذه الطريقة.

وقد استخدم هذا الطريق الإمام أحمد بن حنبل في كتاب «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»، فقال: «**وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب علىٰ الله حين زعم أن الله في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل: أليس الله كان ولا شيء؟**

فيقول: نعم.

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٣٩) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، تقديم وتحقيق و تعليق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه، أو خارجًا من نفسه؟

فإنه يصير إلىٰ ثلاثة أقوال، لا بد له من واحد منها:

- إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه؛ فقد كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه.

- وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا أيضًا كفرًا حين زعم أنه دخل في مكان وحُشٍّ قذرٍ رديء.

- وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه، ثم لم يدخل فيهم؛ رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة»(١).

يقول شيخ الإسلام تعليقًا علىٰ هذا النص: «فقد بين الإمام أحمد ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته، من أنه لا بد إذا خلق الخلق من أن يخلقه مباينًا له أو محايثًا له، ومع المحايثة: إما أن يكون هو العالَم، وإما أن يكون العالم فيه، لأنه سبحانه قائم بنفسه، والقائم بنفسه إذا كان محايثًا لغيره، فلا بد أن يكون أحدهما حالًّا في الآخر، بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالصفات، فإنها قد تكون جميعًا قائمة بغيرها.

---

(١) «الرد علىٰ الجهمية والزنادقة» (ص: ١٥٥، ١٥٦) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفىٰ: ٢٤١هـ)، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ.

فهذا القسم لم يحتجْ أن يذكره لظهور فساده، وأن أحدًا لا يقول به، إذ من المعلوم لكل أحد أن الله تعالىٰ قائم بنفسه، لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التي تفتقر إلىٰ محل يقوم به.

وكذلك من هذا الجنس قول من يقول: لا هو مباين ولا محايث، لِما كان معلومًا بصريح العقل بطلانه، لم يدخله في التقسيم، إذ من المستقر في صريح العقل أن الموجود: إما مباين لغيره، وإما مداخل له، فانتفاء هذين القسمين يبطل قول من يجعله لا مباينًا ولا مداخلًا كالمعدوم»[1].

وقد ساق شيخ الإسلام ذلك النص للإمام أحمد بن حنبل في إطار رده علىٰ شبهة الباطنية في رفع النقيضين عن الله تعالىٰ بقولهم: لا موجود ولا معدوم لعدم قابليته تعالىٰ لصفة الوجود بزعمهم.

ثم ذكر شيخ الإسلام استخدام آخر للإمام أحمد بن حنبل لهذه الطريقة، فقال في كتابه «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»: «**فلما ظهرت الحجة علىٰ الجهمي بما ادعىٰ علىٰ الله أنه مع خلقه، قال: هو في كل شيء، غير مماسٍّ لشيء، ولا مباين منه.**

فقلنا: إذا كان غير مباين منه أليس هو مماسًّا؟

قال: لا.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٤٣ - ١٤٤).

قلنا: فكيف يكون في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين؟

فلم يحسن الجواب، فقال: بلا كيف.

فخدع الجُهَّال بهذه الكلمة وموَّه عليهم»(١).

ويظهر هنا استخدام الإمام أحمد لهذه الطريقة بصورة واضحة في قوله: «إذا كان غير مباين منه أليس هو مماسًّا؟».

إشارة: أثر العدم والملكة علىٰ عقائد الباطنية.

قد ذكرنا أن لهذه الشبهة أثرًا في قول الأشاعرة المتأخرين بأن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا أبرز ما استُخدمت فيه هذه الشبهة في العقائد، ولندرك خطر هذه الشبهة يكفينا النظر إلىٰ عقائد الباطنية في الله تعالىٰ واستدلالاتهم عليها. فإن هذه الشبهة هي أصل قولهم، ولو لم يستخدموا لفظ العدم والملكة في بعض المواضع = فهم قد طبقوها ونظَّروا لها، فنفوا الوجود والعدم عن الله، ونفوا السمع وعدمه، ونفوا البصر وعدمه!

فالقرامطة «اتفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردد أنهم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، واسم العلة: السابق، واسم المعلول: التالي، وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، وقد يسمىٰ الأول عقلًا والثاني نفسًا... ثم قالوا: السابق لا

---

(١) «الرد علىٰ الجهمية والزنادقة» (ص: ١٥٩، ١٦٠) الإمام أحمد بن حنبل.

يوصف بوجود ولا عدم، فإن العدم نفي والوجود سببه، فلا هو موجود ولا هو معدوم، ولا هو معلوم ولا هو مجهول، ولا هو موصوف ولا غير موصوف»(١).

لهذا قال شيخ الإسلام في «التدمرية» في سياق دفع الاعتراض عن طريقة إثبات صفات الكمال لله بنفي نقيضها: «**قد اعترض طائفة من النفاة علىٰ هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به علىٰ الناس، حتىٰ صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتىٰ الآمدي وأمثاله**» ثم قال: «**مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية**».

وذكر غير مرة أن هذه الشبهة هي أصل قول الباطنية القرامطة، ففي «درء التعارض» قال: «**والمقصود هنا أنا إذا حكَمنا بعقولنا حكمًا كليًّا يعم الموجودات، أو يعم المعلومات، مثل قولنا: إن الموجود: إما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما محدَث، وإما قائم بنفسه، وإما قائم بغيره، وإما مشار إليه، وإما قائم بالمشار إليه، وكل موجودين: فأحدهما إما متقدم علىٰ الآخر وإما مقارن له، وإما مباين له وإما محايث له، وقلنا: إن الصانع: إما أن يكون**

---

(١) «موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام» (٩/ ٢١٥) إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف، الدرر السنية.

متقدمًا علىٰ العالَم أو مقارنًا له، وإما أن يكون خارجًا عنه أو داخلًا فيه - كان علمنا بهذه القضايا الكلية العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات.

فإذا كنا نعلم أن المعلوم: إما أن يكون موجودًا، وإما أن يكون معدومًا، فادعىٰ مدَّعٍ أن الواجب لا يقال: إنه موجود لا معدوم، أو ليس بموجود ولا معدوم - كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية - كنا، وإن لم نشهد الغائب، نعلم أن هذا الخير العام والقضية الكلية تتناول غيره»[١].

ثم قال: «وإذا قلنا لهذا: هل يمكنك إثبات شيء في الشاهد ليس بموجود ولا معدوم؟ قلنا: لا.

قلنا له: فكيف تثبت في الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم؟ - كنا قد أبطلنا قوله».

ثم ذكر -قدس الله روحه- أنهم استدلوا علىٰ قولهم بقابلية الله للصفة، فقالوا: هو غير قابل لها، فلما كان غير قابل للصفة لم يلزم تحقق عدمها.

قال: «فإذا قال: أنا أصفه لا بهذا ولا بهذا، بل أنفي عنه هذين الوصفين المتقابلين، لأن اتصافه بأحدهما إنما يكون لو كان قابلًا لأحدهما، وهو لا يقبل واحدًا منهما، لأنه لو قبل ذلك لكان جسمًا، إذ هذه من صفات الأجسام، فإذا قدرنا موجودًا ليس بجسم، لم يقبل لا هذا ولا هذا - قيل له: فهكذا سائر

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٢٧).

الملاحدة، إذا قالوا: لا نصفه لا بالحياة ولا بالموت، ولا العلم ولا الجهل ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا البصر ولا العمىٰ، ولا السمع ولا الصمم، لأن اتصافه بأحدهما فرع لقبوله لأحدهما، وهو لا يقبل واحدًا منهما»(١).

ثم ساق رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعض الأدلة التي نقض بها العدم والملكة كما في «التدمرية» وغيرها.

إذن فإن هذه الشبهة هي أصل قول الباطنية كما قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

أما الاسماعيلية «فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول، فوقعوا في شر مما فروا منه فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات»(٢).

ثم استخدم الإسماعيلية ذلك القياس الفاسد في نفي الهوية عن الله تعالىٰ في اصطلاحهم، ثم في نفي اللاهوية، وقالوا: «بأن نفي الشيء فرع عن قبوله، وما

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٢٧ - ١٢٨).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٣/ ٧).

دام المبدع لا يقتضي هوية فلا تنفىٰ عنه، فكما لا يقال: المبدع له هوية، فكذلك لا يقال: المبدع لا هوية له»(١).

فانظر كيف أن استدلال الإسماعيلية الباطنية يطابق شبهة العدم والملكة! فإنهم قالوا: «نفي الشيء فرع عن قبوله»، فلما لم يقبل الله تعالىٰ عندهم صفة من الصفات -كالوجود مثلًا- لم يلزم من ذلك عندهم تحقق عدمها، وهو أن يُقال: هو معدوم. فقالوا: لا موجود ولا معدوم! تعالىٰ الله عما يفترون.

إن الباطنية قد فجَّروا لوازم استخدام هذه الشبهة ليس إلا، فالقول في بعض الصفات كالقول في بعض.

وقد نص علىٰ هذا الاستدلال أبو يعقوب السجستاني(٢) الذي هو أحد أعلام الإسماعيلية في كتابه «الينابيع»، فقال نصًّا: «**وإذا لم يقتضِ هوية لم يقتض نفيها - وهو لا هو - إذ ليس وراء اللاهويات إثبات شيء**»(٣).

---

(١) «أصول الإسماعيلية» (ص: ٥٠١) دراسة وتحليل ونقد، د. سليمان عبدالله السلومي، دار الفضيلة، الرياض - السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢) وهو أحد أعلام الفلاسفة الإسماعيلية، صاحب كتاب «الأقاليد الملكوتية»، وكتاب «الينابيع»، قيل: إنه ولد سنة ٢٧١هـ في سجستان.

(٣) «كتاب الينابيع» (ص: ٧٢) أبو يعقوب السجستاني، تحقيق: مصطفىٰ غالب، منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٩٦٥م.

وقد نقل عنه شيخ الإسلام قوله في كتابه «الأقاليد الملكوتية»: «**فإذنْ الإثبات الذي يليق بمجد المُبْدِع، ولا يلحقها الإهمال، هو نفي الصفة ونفي أن لا صفة، ونفي الحد ونفي أن لا حد، لتبقىٰ هذه العَظَمَة لمُبْدِع العالَمين؛ إذ لا يحتمل أن يكون معه لمخلوق شِرْكَة في هذا التقديس، وامتنع أن يكون الإثبات من هذه الطريق مهملًا فاعرفه**»(١).

إذن فطردُ استخدام هذا النوع من التقابل علىٰ تفصيل المتكلمين والفلاسفة يلزم منه لوازم فاسدة تناقض العقل الصريح، ولازم الباطل باطل.



---

(١) «شرح الأصبهانية» (ص: ٥٢٧) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (المتوفىٰ: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ.



خاتمة

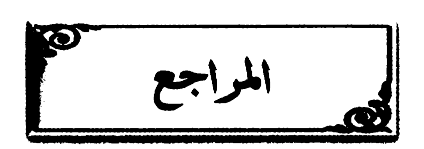
إذن يظهر لنا جليًّا بعد دراسة كلام شيخ الإسلام وكلام المتكلمين والفلاسفة والمناطقة أن طريقة الخلف ليست بأحكم، ولا أعلم، ولا أسلم! بل ليست إلا اصطلاحات وألفاظ وخلافات وظنون لا تغني من الحق شيئًا، بل إن طريقة السلف الصالح هي الأسلم والأحكم والأعلم.

﴿سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝٩١﴾ [المؤمنون: ٩١].

هذا وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

٥ أبريل ٢٠٢٢م	**أحمد عصام النجار**
٤ رمضان ١٤٤٣هـ	**غفر الله له وستر عيوبه وعفا عنه**





المراجع

١- **غاية المرام في علم الكلام**، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة.

٢- **التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله ابن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة السادسة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٣- «**الرسالة التدمرية**»، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٤- **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبدالسلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي

الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٥- **التوضيحات الأثرية لمتن «الرسالة التدمرية»**، فخر الدين بن الزبير بن علي المَحَسي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة السابعة، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٦م.

٦- **شرح «الرسالة التدمرية»**، أحمد بن عبداللطيف آل عبداللطيف، مكتبة الشنقيطي، الطبعة الثانية، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

٧- **الصفدية**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٨- **الصفدية**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، مصر، المنصورة، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٩- **الرد على المنطقيين**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٠- **المنطق لابن المقفع، وحدود المنطق لابن بهريز**، تصحيح: محمد تقي دانش بزوة، طهران، إيران.

١١- **آثَار الشَّيخ العَلَّامَة عَبْد الرَّحمن بْن يحْيىٰ المُعَلِّمِي اليَماني**، اعتنىٰ به: مجموعة من الباحثين، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٤هـ.

١٢- **نقد المنطق الأرسطي بين شيخ الإشراق السهروردي وشيخ الإسلام ابن تيمية**، ناصر محمد يحيىٰ ضميرية، دار فارس، ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م.

١٣- **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفىٰ: ٩١١هـ)، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب - القاهرة، مصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

١٤- **الكيلانية**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفي: ٧٢٨هـ).

١٥- **الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفي:

٧٢٨هـ)، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة، مصر، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٦- **درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفي: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٧- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفي: ٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

١٨- **الانتصار لأهل الأثر**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، عبد الرحمن بن حسن قائد، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

١٩- **الانتصار للتدمرية: تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها**، ماهر أمير عبدالكريم، مركز تفكر للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م.

٢٠- **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق ابن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسىٰ بن أبي بردة بن أبي موسىٰ الأشعري (المتوفىٰ: ٣٢٤هـ)، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٧هـ.

٢١- **كتاب التمهيد**، الإمام القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، ١٩٥٧م.

٢٢- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفىٰ: ٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ.

٢٣- **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي ابن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفىٰ: ٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.

٢٤- **الأربعين في أصول الدين**، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٥- **شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري**، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (المتوفى: ٨١٦هـ).

٢٦- **شرح المصطلحات الفلسفية**، مجمع البحوث الإسلاميّة في الآستانة الرّضوية، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٧- **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم**، محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني (المتوفى: ٧٤٩هـ)، صححه وقدم له وعلق عليه: د. خالد بن حماد العدواني، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الاولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م.

٢٨- **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، ابن سينا، مؤسسة هنداوي.

٢٩- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، فخر الدين الرازي (المتوفي سنة ٦٠٦هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣٠- **الأعلام**، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزِّرِكْلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، أيار / مايو ٢٠٠٢م.

٣١- **شرح الإشارات والتنبيهات**، نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ)، دار البلاغة للنشر، قم - إيران، ١٣٧٥هـ.

٣٢- **شرح كتاب المنطق للمظفر**، كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد - العراق، ١٣٣٦هـ - ٢٠١٤م.

٣٣- **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية مع حاشية الجرجاني**، تصحيح: محمد بيدارفر، منشورات بيدار، قم - إيران، الطبعة الثانية.

٣٤- **موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام**، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف، الدرر السنية.

٣٥- **الإسماعيلية: تاريخ وعقائد**، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان.

٣٦- **أصول الإسماعيلية: دراسة وتحليل ونقد**، د. سليمان عبدالله السلومي، دار الفضيلة، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٧- **كتاب الينابيع**، أبو يعقوب السجستاني، تحقيق: مصطفىٰ غالب، منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٩٦٥م.

٣٨- **شرح الأصبهانية**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفىٰ: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ.

٣٩- **النصيرية: تاريخها وعقائدها**، د. سليمان الحلبي، الدار السلفية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤٠- **الباكورة السليمانية**، سليمان أفندي الأضني.

٤١- **النقد التيمي للمنطق**، د. سعود العريفي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م.

٤٢- **شرح القواعد السبع من «التدمرية»**، يوسف بن محمد علي الغفيص، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

٤٣- **توضيح مقاصد المصطلحات العلمية في «الرسالة التدمرية»**، محمد ابن عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

٤٤- **شرح «الرسالة التدمرية»**، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، الطبعة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٤٥- **شرح العقيدة «التدمرية»**، ناصر بن عبد الكريم العلي العقل، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

٤٦- **شرح «الرسالة التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية**، محمد بن صالح ابن محمد العثيمين (المتوفىٰ: ١٤٢١هـ).

٤٧- **شرح «الرسالة التدمرية»**، أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن براك ابن إبراهيم البراك.

٤٨- **تقريب «التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية**، محمد بن صالح العثيمين (المتوفىٰ: ١٤٢١هـ).

٤٩- **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، ط الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٥٠- **تفسير القرآن العظيم**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفىٰ: ٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين،

دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة الأولىٰ - ١٤١٩هـ.

٥١- **المطلع: شرح إيساغوجي في علم المنطق ومعه حاشية الشهاب القليوبي**، دار التقوىٰ، دمشق-سوريا، الطبعة الأولىٰ، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م.

٥٢- **الأساس في المنطق**، أثير الدين الأبهري، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

٥٣- **الفرق بين الفرق**، الإمام عبدالقاهر بن طاهر محمد بالغدادي (المتوفي: ٤٢٩هـ)، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م.

٥٤- **الرد علىٰ الزنادقة والجهمية**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفىٰ: ٢٤١هـ)، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية - القاهرة، ١٣٩٣هـ.

٥٥- **الرد علىٰ الجهمية والزنادقة**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفىٰ: ٢٤١هـ)، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ.

٥٦- **السنة**، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال (المتوفىٰ: ٣١١هـ)، وبذيله كتاب الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكت من متشابه

القرآن، تحقيق: أبي عبدالله عادل بن عبدالله آل حمدان، دار ابن الجوزي، الدمام - السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٤٢هـ.

٥٧- **نهاية الحكمة**، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامية، قم - إيران، ١٤٠٤هـ.

٥٨- **شرح نهاية الحكمة للطباطبائي**، كمال الحيدري، بيروت - لبنان، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

٥٩- **تعليقة علىٰ نهاية الحكمة**، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة طريق الحق، قم - إيران.

٦٠- **مساهمة ابن سينا في تطوير المنطق**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، محمود عجوط، جامعة الجزائر.

٦١- **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفىٰ: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٦٢- **أبكار الأفكار في أصول الدين**، أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي (المتوفىٰ: ٦٣١هـ)، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٤م.

٦٣- **مصطلحات في كتب العقائد**، محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولىٰ.

٦٤- **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، تأليف: فريد جبر - سميح دغيم - رفيق العجم - جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الأولىٰ - ١٩٩٦م.

٦٥- **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفىٰ: ٤٥٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة - بيروت، الطبعة الأولىٰ.

٦٦- **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفىٰ: ٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٦٧- **المنطق**، محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم - إيران.

٦٨- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الأولى - ١٩٩٦م.

٦٩- **شرح المطلع على متن إيساغوجي**، أبو عبد الله أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي.

٧٠- **شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (المتوفى: ٧٩٣هـ)، الناشر دار المعارف النعمانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٧١- **شرح العقيدة الكبرى**، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني (المتوفى: ٨٩٥هـ)، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٧٢- **معيار العلم في فن المنطق**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

٧٣- **معيار العلم في فن المنطق**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفي: ٥٠٥هـ)، دار المنهاج، جدة - السعودية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٩م.

٧٤- **محك النظر في فن المنطق**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفي: ٥٠٥هـ)، دار المنهاج، جدة - السعودية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٩م.

٧٥- **المختصر في المنطق**، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفىٰ: ٨٠٣هـ).

٧٦- **المعتبر في الحكمة**، أبو البركات بن ملكا البغدادي (المتوفىٰ: ٥٤٧هـ)، منشورات جامعة أصفهان، الطبعة الثانية.

٧٧- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، فخر الدين الرازي (المتوفي سنة ٦٠٦هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة - مصر، ٢٠٢٢م.

٧٨- **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، مصطفىٰ طباطبائي، ترجمه من الفارسية إلىٰ العربية: عبدالرحيم البلوشي، دار ابن حزم، ١٤١٠هـ.

٧٩- **أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات**، أيمن عبدالخالق، ومضات للترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٨م.

٨٠- **شرح الإشارات والتنبيهات**، فخر الدين الرازي، تصحيح: علي رضا نجف زاده، جمعية المشغولات الثقافية، طهران - إيران، ٢٠٠٤م.

٨١- **الإشارات والتنبيهات**، أبو علي بن سينا، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، تحقيق: د. سليمان دنيا.

٨٢- **حكمة العين للكاتبي بشرح شمس الدين محمد بن مباركشاه البخاري**، تصحيح: جعفر زاهدي، جامعة الفردوسي للمنشورات.

٨٣- **حكمة الإشراق**، شهاب الدين السهروردي، مراجعة: إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠م.

٨٤- **المطالب العالية من العلم الإلهيّ**، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، تحقيق: الدّكتور أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، بيروت لبنان.

٨٥- **الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة**، محمد بن أبي بكر ابن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفىٰ: ٧٥١هـ)، تحقيق:

علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ.

٨٦- **لوامع الأسرار = شرح مطالع الأنوار في المنطق**، قطب الدين محمد ابن محمد الرازي (المتوفىٰ: ٧٦٦هـ)، منشورات كتب النجفي - قم، إيران.

٨٧- **دليل أوكسفورد في الفلسفة**، تحرير: تِد هُندرتش، ترجمة: د. نجيب الحصادي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، الطبعة الأولىٰ: المنامة، ٢٠٢١م.

٨٨- **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراند راسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

89- T. Geach, 'History of the Corruption of Logic', in Logic Matters (Oxford, 1972).

90- N. Keynes, Formal Logic, 4th edn. (London, 1906).

91- Lukasiewicz, Aristotle's Syllogistic, 2nd edn. (Oxford, 1957).

92- N. Prio, Formal Logic, 2nd edn. (Oxford, 1962), pt. 2, ch.6.

الفهرس

إن المنطق الأرسطي الحاضر في الأوساط العلمية الدينية فيه ما هو صحيح وما هو فاسد، ومع ذلك فقد عرَّفه المتكلمون بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، وهي دعوى جليلة، إلا أن تلك الآلة التي ادعوا أنها عاصمة للذهن عند مراعاتها: لما استخدمها الأشاعرة خرجوا بنتيجة مفادها أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه! فإن قلت: هذا ارتفاع للنقيضين! قالوا: بل هو تقابل عدم وملكة! وكأن هذا التقابل الذي ادعوه أمر ثابت بالعقل الصريح لا جدال فيه! بيد أن المناطقة والفلاسفة أنفسهم تجدهم ينازعون في هذا النوع من التقابل المزعوم، بل إن حتى فحول علماء الأشعرية وفلاسفتهم نازعوا فيه!وفي هذا الكتاب نعرض بأسلوب سلس سهل مفهوم العدم والملكة عند المتكلمين وما تسبب في عقائد فاسدة عندهم هم وغيرهم، ونشرح بالتفصيل كل الأوجه العقلية والنقلية التي أوردها شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على هذه الشبهة، ثم نشير في ثنايا ذلك إلى كلام الفلاسفة والمناطقة باختلاف عقائدهم في هذا النوع من التقابل، كما نشير إلى أوجه نقدهم للمنطق الأرسطي بصورة عامة.

نقض ابن تيمية لمفهوم العدم والملكة



تأليف

أحمد عصام النجار





